This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 06741526 9

ANNEX

ANNE

ANNEX

REVUE

D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE

RELIGIEUSES

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

REVUE

HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE

RELIGIEUSES

ANNÉE ET TOME XI

PARIS
AUX BUREAUX DE LA REVUE
LIBRAIRIE ALPHONSE PICARD ET FIL
82, RUE BONAPARTE (VIe)
1906

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
337223A
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS
R 1927 L

TABLE DES MATIÈRES

Voir les noms d'auteurs de livres analysés ou annoncés à l'index alphabétique. — Pour les articles parus dans les dix premières années, voir les tables des tomes V et X.

BOUDINHON (A.). Chronique d'histoire ecclésiastique. 568

CUMONT (Franz). L'astrologie et la magie dans le paganisme romain 24

DIÈS (Auguste). L'évolution de la théologie dans les philosophes grecs :

1. Des origines à Pythagore 1
2. De Pythagore à Empédocle 146
3. D'Empédocle à Socrate 320

DUBOIS (Amédée). Littérature religieuse moderne 280

DUPIN (Antoine). Les origines des controverses trinitaires 219

— La Trinité et la théologie des hypostases dans les trois premiers siècles 353

— La Trinité dans l'école modaliste jusqu'à la fin du troisième siècle 515

HEMMER (Hippolyte). Chronique d'histoire ecclésiastique :

Sources et publications de textes 469
Ouvrages généraux 474
Collections 483
Histoires particulières, France 486. 555

Index du onzième volume 587

LABRIOLLE (Pierre de). La polémique anti-montaniste contre la prophétie extatique 97

— L'argument de prescription :

Premier article..... 408
Deuxième article..... 497
La Vallée Poussin (Louis de). *Introduction à la pratique des futurs Bouddhas*, par Çāntideva ; traduit du sanskrit et annoté :
Avant-Propos..... 430
Ch. I. Éloge de la pensée de Bodhi..... 438
Ch. II. Confession des péchés..... 445
Ch. III. Prise de la pensée de Bodhi.... 454
Lejay (Paul). Ancienne philologie chrétienne, Monachisme oriental..... 88. 188. 240
— Ancienne philologie chrétienne, ouvrages divers :
1. Littérature anténicéenne d'Orient et textes..... 249
2. Rapports de l'Église et de l'État :
1. Questions générales..... 257
2. Hagiographie..... 258
3. Les empereurs :
Néron..... 270
Valérien..... 273
Constantin..... 273
Julien..... 274
3. Le concile de Nicée..... 279. 366
4. Culte chrétien :
1. Généralités..... 368
2. Orient grec..... 374
3. Arménie..... 378
4. Rome..... 380
5. Ravenne..... 381
6. Milan..... 382
7. Gaule..... 383
8. Espagne..... 383
9. Développement médiéval d'Occident 383. 459

10. Décor et costume..... 460
5. Saint Basile..... 464
6. Saint Ambroise..... 465
LOISY (Alfred). Chronique biblique :
4. Exégèse de l'Ancien Testament..... 56
5. Exégèse du Nouveau Testament..... 60
6. Histoire d'Israël et théologie de l'Ancien Testament..... 72
7. Histoire évangélique et apostolique; théologie du Nouveau Testament..... 77
— Chronique biblique :
1. Ouvrages généraux..... 569
2. Assyriologie..... 574
3. Introduction biblique..... 576
4. Grammaire hébraïque, métrique hébraïque, éditions et traduction, critique textuelle..... 579
5. Exégèse de l'Ancien Testament..... 583
MACAIRE (Léon). Déposition de la mère Angélique Arnauld sur les restes de Saint François de Sales..... 174
MASSON (Maurice). Fénelon et Mme Guyon :
1. La correspondance secrète de Fénelon avec Mme Guyon..... 533
Périodiques étrangers..... 93. 281. 492
QUENTEL (J.-P.). Andocide et les mystères d'Éleusis. 289
SAINT-PAUL (L.). Notes d'épigraphie chrétienne :
L'inscription *Puer Magus*..... 232
ZEILLER (Jacques). Saint Domnius de Salone..... 193
1. Sources de l'histoire de saint Domnio. 195
2. Les faits certains relatifs à saint Domnio. 204
3. La légende de saint Domnius..... 385
4. Les rapports de l'histoire et de la légende. 399

L'ÉVOLUTION DE LA THÉOLOGIE
DANS LES PHILOSOPHES GRECS

I

DES ORIGINES A PYTHAGORE

M. Caird a publié, il y a quelque temps déjà, les deux nouvelles séries de conférences données par lui aux « Gifford Lectures ». Philosophe et théologien, critique aussi attentif des grands maîtres de la pensée moderne que savant théoricien de l'évolution religieuse, la logique même de ses études devait conduire M. Caird au premier point de rencontre historique, à la première époque de pénétration mutuelle de la philosophie et de la religion. Aussi a-t-il choisi pour objet de son récent travail l' « Évolution de la théologie dans les philosophes grecs [1] ». C'est en Grèce, en effet, qu'il faut aller chercher les débuts de la théologie; car c'est là, nous dit M. Caird, que la réflexion fut, le plus tôt, à la fois libre et systématique. S'il est vrai qu'il y eut dans l'Inde et bien antérieurement une théologie philosophique, il faut reconnaître avec lui que, pour la méthode, pour la clarté de la pensée, pour l'influence exercée sur la théologie occidentale, c'est vraiment la Grèce qui compte [2]. L'importance de cette étude nous sera donc un motif suffisant pour refaire ici, à la suite de M. Caird, l'histoire de la pensée religieuse

1. *The Evolution of theology in the Greek philosophers*, The Gifford Lectures delivered in the University of Glasgow in Sessions 1900-1 and 1901-2; by Edward Caird; Glasgow, James MacLehose and Sons, 1904; 2 vol., 14 sh. M. Caird avait déjà publié : *The critical Philosophy of Imm. Kant; The social Philosophy and Religion of Comte; The Evolution of Religion.*

2. Caird, *The Evolution of theology*, p. 29.

grecque. Nous aurons aussi une excuse pour élargir un peu le cadre où lui-même s'est placé. M. Caird n'étudie que les grands maîtres : Platon et Aristote, les principaux stoïciens, Philon et Plotin. Si nous nous attardons quelque peu aux prédécesseurs de Platon, nous aurons peut-être ainsi retrouvé, l'une après l'autre, les sources diverses où puisa cet esprit si curieux et si riche et reconstitué le milieu intellectuel de celui que M. Caird appelle le premier théologien systématique. De récents travaux, d'ailleurs, renouvellent sur bien des points l'histoire de la pensée antique : les utiliser sera pour nous un devoir et un secours [1]. Nous pourrons ainsi, tout en exposant et discutant à leur place chronologique les idées de M. Caird, profiter de toutes les informations susceptibles de nous faire mieux comprendre le développement des idées proprement religieuses ou ce qu'on peut nommer, avec lui, l'évolution de la théologie dans les philosophes grecs [2].

L'idée chrétienne de la création est totalement étrangère à l'ancienne pensée grecque. Il en est de même de la ten-

1. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch, von Hermann Diels ; Berlin, 1903. — *Stoicorum Veterum fragmenta*, collegit Joannes ab Arnim ; 3 vol., Leipzig, 1905. — Erwin Rohde, *Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Dritte Auflage, 1903, Leipzig, 2 vol. in-8°. — A. Döring, *Geschichte der Griechischen Philosophie*, 2 vol., Leipzig, 1903. — Jane Ellen Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, University Press, 1903. — Théodore Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce*, vol. I, 1904 ; vol. II, 1905 ; Paris (traduit de la deuxième éd. allemande par M. Aug. Reymond). — Paul Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs, Des Origines au temps de Plutarque ;* Paris, Picard, 1904.

2. M. Mauss (*Année sociologique*, 8e année, 1905, p. 357) voudrait qu'on réservât le mot théologie pour « la spéculation rationnelle sur une croyance définie, sur un dogme ». C'est là, en fait, l'usage ordinaire et correct du mot. Mais il est assez fréquent d'employer le mot « théologie rationnelle » pour « théodicée ». En outre, à garder au mot le sens précis que veut M. Mauss, nous verrons qu'il est très applicable à certaines

dance, héritée du christianisme par l'esprit moderne, à concevoir Dieu comme l'alpha et l'oméga et à n'en pouvoir séparer les notions maintenant connexes de cause première, d'éternité incausée et de raison finale. Ce qu'Héraclite dit de son Cosmos [1], que personne des dieux ni des hommes ne l'a fait, tout physiologue ou mythologue antique le pensait. Non que le monde fût conçu comme éternellement identique et immuable : l'éternité *a parte ante* est déjà d'une philosophie postérieure; et, pour l'homme des premiers âges, le monde lui aussi avait eu son histoire et ses vicissitudes : mais le monde tout entier, et, de ce monde tout pénétré d'une vie multiple et mystérieuse, les dieux faisaient partie intégrante. C'était leur naissance qu'il fallait raconter en racontant sa naissance, et l'histoire du monde était une histoire des dieux : les cosmogonies seront des théogonies. Si l'âge d'argent succède à l'âge d'or, c'est qu'une dynastie divine a détrôné une autre dynastie divine [2]. Mais ces rois successifs de l'humanité sont nés juste à temps pour la gouverner : Hésiode fera commencer l'âge d'or « quand les dieux et les hommes mortels furent nés en même temps [3] »; et, de ses quatre éléments, Empédocle fera sortir « les arbres et les hommes et les femmes et les bêtes..... et les dieux à longue vie [4] ». C'est avec cette idée, que tout ce qui

spéculations de la philosophie grecque, dont l'effort fut assurément, à diverses époques, de traduire ou de transposer des thèses proprement religieuses.

1. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, 1903; fr. 30 : « Οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται », etc.

2. Ovide, *Mét.*, livre I, vers 113 suiv. : « Postquam, Saturno tenebrosa in Tartara misso, Sub Jove mundus erat, subiit argentea proles. »

3. *Travaux et Jours*, 107 : « Ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι ».

4. Diels, fr. 21, vers 9 suiv. :

« ἐκ τούτων γὰρ πάντ' ὅσαν τ' ἦν ὅσα τ' ἔστι καὶ ἔσται

. . . . . .

καί τε θεοὶ δολιχαίωνες τιμῇσι φέριστοι. »

est dit éternel et primitif et source de toutes choses n'est nécessairement conçu comme Dieu, qu'il faut aborder l'ét de la pensée religieuse antique. C'est ce qui explique mythes et philosophie ont pu sortir de la même réflex sur la nature et sur le culte, et si longtemps, une fois se côtoyer ou se mêler. Entre la réflexion mythologiqu la réflexion philosophique, il n'y a peut-être que des deg dans l'abstraction ; et l'esprit le plus scientifique du mo ancien notait, au début de sa *Métaphysique*, que l'ami mythe est aussi un ami du savoir : ὁ φιλόμυθος φιλόσο πώς ἐστιν [1].

De la floraison de cosmogonies qui dut naître en Grè ou spontanément ou sous l'influence des cosmogonies p niciennes, il ne nous reste que le résultat des travaux d'u fication et de synthèse postérieurs : nous nous trouvo comme on a dit, « en présence d'un herbier de pens desséchées, dont il ne nous est plus possible d'observer croissance et de suivre le graduel développement [2] ». L'i qui se fait jour comme par hasard en un passage isolé l'*Iliade* où l'Océan et Thétys sont conçus comme orig première des choses et des dieux, reviendra souvent dans tradition cosmogonique et reparaîtra même chez les phi sophes. Mais le premier document dans cette histoire dieux, la Théogonie où le Béotien Hésiode a tâché de ran ner à l'unité, sans trop souvent les comprendre, les diver légendes, nous montre un stade de réflexion plus abstrai « Avant toute chose, fut Khaos, et puis Gaia au large sein.. et puis Eros, le plus beau d'entre les dieux immortels.. et de Khaos naquirent Erebos et la noire Nyx [3]. » Ain

1. Ar., *Met.*, A, 2 : 982 b. 18.

2. Théodore Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce* : trad. Aug. R mond, Paris, Alcan, 1904 : p. 12.

3. Hésiode, *Théogonie*, vers 116 suiv. :

Ἤτοι μὲν πρῶτιστα χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα
Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ,
ἠδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι.

au début de toute existence particulière, le poète et toute la génération de penseurs dont il hérite ont imaginé l'immense contenant qui n'a pas encore mis au jour le contenu dont il est gros, le vide béant, infini, obscur, que les Babyloniens nommaient l'abîme ou la profondeur et qui se retrouve chez beaucoup de peuples primitifs [1]. Dans ce vide immense naissent, se découpent, pour ainsi dire, deux vides plus limités : l'Erèbe, la nuit des morts, et la Nyx, la nuit des vivants. Et, quand l'obscurité d'en haut est descendue se confondre avec l'obscurité d'en bas, de l'Erebos et de la Nuit « unis d'amour », naissent la lumière céleste et le jour terrestre, Aithèr et Hèmeré. A son tour Gaia enfante toute seule son égal en grandeur, Ouranos ; et, peut-être, le poète s'imaginait-il cette naissance d'une façon analogue à ce que semble s'être représenté Leucippe, quand, décrivant bien plus tard et dans un tout autre esprit la naissance du monde, il montrait le premier globe formé par les atomes séparant et rejetant progressivement autour de soi la membrane sphérique qui contient tous les corps différents [2]. Toute seule encore, et « pour cela ne s'étant point unie d'amour », Gaia enfante les hautes montagnes et la mer stérile : c'est le principe que le plus petit sort du plus grand. C'est alors seulement qu'avec Ouranos, elle engendre les Titans, parmi lesquels Kronos et Rhea seront les parents de Zeus et des grands dieux. Ainsi dieux et choses sortent d'une production aveugle, du sein de l'abîme obscur. Seul, dans la trinité originaire, l'Eros pourrait être considéré comme un dieu producteur, et l'on serait tenté peut-être d'y chercher une image de finalité consciente. Aristote lui-même s'arrête un instant à cette pensée. Parlant de ceux qui font de la cause

1. Théod. Gomperz, p. 43 et note, cite le *chaos* des Scandinaves, la *mer primordiale* des Indiens Chippeway, l'*abîme* du Rig-Veda.

2. Diog., L., ix, 32 : « Τοῦτο δ'οἷον ὑμένα ἀφίστασθαι (corrigé par M. Diels d'après les mss, au lieu de ὑφίστασθαι) περιέχοντ' ἐν ἑαυτῷ παντοῖα σώματα. »

un principe de bien en même temps que d'existence et de mouvement, il remarque qu'on pourrait soupçonner Hésiode d'avoir été le premier à chercher un pareil principe [1]. Mais il remet à plus tard son jugement sur cette question de priorité; et la façon même dont il cite Hésiode a fait douter qu'il ait connu les attributs poétiques prêtés à l'Amour par le texte actuel de la Théogonie [2]. L'Eros cosmogonique ne serait donc pas encore le dieu humanisé de la mythologie; mais bien la force qui met en mouvement et en action réciproque les choses [3], l'ébauche très vague de finalité impersonnelle qu'est l'instinct aveugle de production.

La question des emprunts possibles de la *Théogonie* aux cosmogonies orphiques ne saurait être éclaircie que le jour où l'on pourra fixer pour ces deux groupes de productions une chronologie exacte. Ce jour n'est pas encore venu. Pendant que Gruppe, par exemple, distingue dans l'œuvre attribuée au poète béotien trois prologues et trois théogonies dont la réunion n'a pu être faite que sous la tyrannie de Périandre à Corinthe (vers 600 av. J.-C.), d'autres, comme Gomperz ou comme Christ, datent encore la théogonie de la fin du VIIIe siècle [4]. Sur l'époque où furent collationnées les cosmogonies orphiques, les divergences sont encore plus grandes. L'antiquité savait déjà que le nom du thrace Orphée de Leibethra couvrait une pluralité d'œuvres disparates, et, pour plusieurs de ces interpolations, se croyait en mesure d'indiquer exactement le rédacteur [5]. Mais la

1. *Met. A.*, 3; 984 b, 20 suiv.

2. Cf. Paul Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*; Paris, Picard, 1904, p. 11.

3. Ar., *ib.*, 984 b, 29 : « Ὡς δέον ἐν τοῖς οὖσιν ὑπάρχειν τιν' αἰτίαν ἥτις κινήσει καὶ συνάξει τὰ πράγματα. »

4. Gruppe, *Die griechischen Kulte und Mythen*, I, p. 597 suiv.; Wilhelm Christ, *Geschichte der griechischen Literatur*; Munich, 1905 (5e éd.), p. 94, se contente du chiffre rond 700. Gomperz, *op. cit.*, p. 39.

5. Suidas, v° *Orpheus*.

façon même dont Aristophane, vers 414, parodie les traits essentiels de la cosmogonie orphique, prouve qu'elle devait être connue dès lors de tout homme cultivé et permet de faire remonter assez haut sa composition. De fait, c'est de 527 à 514 qu'Onomacrite vécut à la cour d'Hipparque, où il dut se livrer à la falsification des oracles d'Orphée et de Musée [1]. C'est vers 550 que se place la rédaction du poème où Épiménide essayait de fondre les traditions crétoises et athéniennes [2]. A cette même époque vers 556, Phérécyde de Scyros publiait son *Antre aux cinq replis*. Or toute cette floraison de synthèses, de remaniements et de falsifications, suppose une assez longue période d'éclosion et de production des mythes cosmogoniques. Aristophane nous a conservé, dans le chœur des Oiseaux, l'idée fondamentale de ces systèmes [3]. D'abord le Chaos, la Nuit, le sombre Erèbe et le profond Tartare. Puis, au sein de l'Erèbe, la Terre aux ailes noires pond un œuf sans germes, d'où naît après de longs âges, « le gracieux Amour aux étincelantes ailes d'or, rapides comme les tourbillons de l'orage ». C'est à celui-ci que revient le rôle d'unir tous les principes du monde, pour que de leur mélange sortent le Ciel, l'Océan, la Terre, et « la race impérissable des divinités de l'Olympe [4] ». Damascius nous transmet des représentations analogues, plus mêlées peut-être d'imaginations orientales. Une première

1. Hérodote, VII, 6. Onomacrite est chassé d'Athènes par Hipparque, fils de Pisistrate, parce qu'il a été surpris « ἐμποιέων ἐς τὰ Μουσαίου χρησμόν..., etc. — Clém., *Strom.*, I, 131 ; p. 397 P. — Suidas, v° *Orpheus* : « Χρησμούς, οἳ ἀναφέρονται εἰς Ὀνομάκριτον, » etc.

2. Otto Gruppe, *Griechische Mythologie*, p. 424, Munich, 1902. — Hubert Demoulins, *Épiménide de Crète* (Bruxelles, 1901), p. 121 suiv., juge qu'il n'a pu tenir que d'Anaximène, l'Air qui, avec la Nuit, engendre le Tartare. La *Théogonie* ne serait donc pas antérieure à la fin du vi^e s.

3. Arist., *Les Oiseaux*, 693-703.

4. Vers 601 : « πρότερον δ' οὐκ ἦν γένος ἀθανάτων, πρὶν Ἔρως ξυνέμειξεν ἅπαντα. »

version reproduit la théogonie que les néo-platoniciens empruntaient aux rhapsodies orphiques : Chronos et l'Éther; le Chaos, l'Œuf et Phanès; la Nuit et le Ciel; la Terre et Zeus; Perséphone, Dionysos et Zagreus [1]. Une seconde met à l'origine des choses l'eau et la terre ; au-dessous et côte à côte, le dragon ailé à têtes de taureau et de lion, au visage de dieu, Chronos exempt de vieillesse ; et la nouvelle incarnation de l'antique destin, Adrasté, dont l'incorporelle présence s'étend à toutes les parties de l'univers. Enfin, après l'Éther, le Chaos et l'Erèbe, l'Œuf qui produira le dieu incorporel aux ailes d'or, le Premier-né, le Maître des choses, Zeus. On voit que la pensée religieuse tend à concentrer dans un seul être divin, le gouvernement du monde. La théologie officielle déjà avait conçu Zeus et le culte des différentes cités aimait à célébrer le dieu propre de chacune,

1. Damascius, *De princ.*, éd. Ruelle ; I, p. 316, 18 R. Il y a grand débat sur la chronologie respective des quatre versions de la cosmogonie orphique : Rhapsodies, Hiéronymos (peut-être l'auteur des antiquités égyptiennes ; cf. Diels, p. 493), Eudemos, Apollonios. Les deux dernières sont négligeables. Les Rhapsodies (dans Damascius, ἡ συνήθης Ὀρφικὴ θεολογία, p. 317, 14 = αἱ φερόμεναι ῥαψῳδίαι Ὀρφικαί, p. 316, 18) que M. Gomperz, p. 107, place entre Hésiode et Phérécyde et que M. Kern *De Orphei Epimenidis Pherecydis Theogoniis quæstiones criticae*, Berlin, 1888 croit avoir été très répandues en Grèce à la fin du vi^e s., sont regardées comme tout à fait postérieures par Rohde (*Psyche*, II, p. 415 suiv. 1re éd., p. 407 — et par Gruppe *Die rhapsodische Theogonie und ihre Bedeutung innerhalb der orphischen Litteratur*, dans les *Neue Jahrbücher für klassische Philologie* (1890), xvii, suppl. Bd., p. 687-747) qui a démontré que Platon ne les connaissait pas. La seconde version exposée dans notre texte est celle que Damascius emprunte à Hiéronymos et Hellanikos et qui se confond à peu près avec celle d'Athénagore, *Leg.*, xviii. M. Kern la date du milieu du iie s. av. J.-C. M. Gomperz (p. 99) la juge « d'une date incertaine et d'une valeur douteuse ». P. Schuster *De veteris Orphicae theogoniae indole atque origine*, Leipzig, 1869, la croyait antérieure aux rhapsodies. Aussi discutée est l'antiquité de la forme divine, Phanès. En fait, pour l'histoire des idées, on peut s'en tenir au jugement de M. Diels qui tient pour « probable que la forme primitive de la théogonie orphico-rhapsodique remonte au vi^e s. » *Archiv für Geschichte der Philosophie*, II, 91. Cf. Gomperz, p. 99, note.

comme le dieu entre les dieux, le roi des rois. Mais ici le dieu incorporel, Phanès, Hérikapaios, Métis ou Zeus, est moins une personnalité vivante qu'une forme divine; et le panthéisme unitaire de ces cosmogonies se révèle mieux encore dans les formules où Zeus est dit principe, milieu et fin de toutes choses [1]. Ce n'est point là un panthéisme d'origine. Ce dieu-tout n'est que le dernier terme dans la série des producteurs divins. Toutefois, cette tendance à l'unité de gouvernement est l'origine probable des imaginations bizarres qui durent s'ajouter postérieurement aux mythes des descendances. Les rhapsodies, par exemple, nous racontent que Zeus engloutit en lui-même Phanès pour réunir en ses entrailles les germes de toutes choses. Le but semble évident « de fondre en un seul tout des légendes divines, auparavant isolées et indépendantes [2] ». Mais l'intention pouvait bien être aussi, et ce fut en tous cas le résultat, de faire du dernier Maître du monde la source universelle d'émanation. Le dieu des orphiques, en perdant l'humanité et la personnalité précise de la religion olympienne, acquérait la dignité nouvelle de principe suprême et tendait vers l'Un générateur du néo-platonisme.

Phérécyde accentue encore cette tendance. Lui aussi prétendait raconter « la naissance des dieux et leurs règnes successifs [3] ». Comme les anciennes cosmogonies, il connaissait les luttes livrées par Kronos contre les puissances adverses; sauf qu'au lieu des Titans, c'est le dieu serpent Ophioneus qui perd la bataille dont l'Ouranos était l'enjeu [4]. Chez lui aussi, Proclus retrouvait le mythe de Phanès

1. *Orph. fragm.*, 46, éd. Abel :

« Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ'ἔκ πάντα τέτυκται » ;

et Platon, *Lois*, IV, 719 : « Ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων »

2. Gomperz, p. 106.

3. Suidas : « θεῶν γένεσιν καὶ διαδοχάς. »

4. Orig., *C. Celse*, VI, 42; II, p. 111, 13 K.

dévoré par Jupiter et le traduisait dans sa langue de métaphysicien. Zeus, avant de procéder à son action démiurgique, se transforme en Amour, parce que, devant faire le monde de principes opposés, il lui fallait mettre en tout l'amitié, l'harmonie et l'unité [1]. Phérécyde pourtant dépasse déjà les mythologues. Il ne met plus, à l'origine des choses, ce qu'on a nommé les fétiches naturels; la Terre, le Ciel, Zas, Chronos et Chtonié sont plutôt, comme on l'a dit, des essences divines [2]. Aristote, d'ailleurs, aime à relever une autre différence entre Phérécyde et les anciens poètes. Ceux-ci donnaient le gouvernement et la royauté, non aux facteurs premiers chronologiquement, mais à Zeus. Phérécyde, par contre, et les rares écrivains qui, avec lui, « n'ont pas tout dit sous forme de mythes », ont fait maître du monde le premier générateur [3]. Notre cosmogonie d'ailleurs était écrite en prose; son auteur s'occupait d'astronomie; enfin,

1. Proclus, *Ad Tim.*, p. 368 Schn. : « Ὁ Φ. ἔλεγεν εἰς Ἔρωτα μεταβεβλῆσθαι τὸν Δία μέλλοντα δημιουργεῖν, ὅτι δὴ τὸν κόσμον ἐκ τῶν ἐναντίων συνιστὰς εἰς ὁμολογίαν καὶ φιλίαν ἤγαγε καὶ ταὐτότητα πᾶσιν ἐνέσπειρε καὶ ἕνωσιν τὴν δι' ὅλων διήκουσαν ».

2. Gomperz, *op. cit.*, p. 95.

3. Ar., *Met.*, N, 4; 1091 b, 3 à 10 : « Οἱ δὲ ποιηταὶ οἱ ἀρχαῖοι... βασιλεύειν καὶ ἄρχειν φασίν οὐ τοὺς πρώτους, οἷον Νύκτα καὶ Οὐρανὸν ἢ Χάος ἢ Ὠκεανόν, ἀλλὰ τὸν Δία..... Οἵ γε μεμιγμένοι αὐτῶν καὶ τῷ μὴ μυθικῶς ἅπαντα λέγειν, οἷον Φερεκύδης καὶ ἕτεροί τινες, τὸ γεννήσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασι. » Tout le passage est dirigé contre les philosophes, contemporains d'Aristote, qui, mettant l'Un à l'origine des choses, ne pouvaient expliquer le Beau et le Bien que comme une apparition tardive dans l'évolution progressive de la nature. Ce sont ces « partisans de l'Un » qu'Aristote rapproche des « premiers poètes » en leur opposant Phérécyde. Et, de fait, les dieux sont, pour les cosmogonies antiques, un produit tardif; ils le seront encore pour beaucoup de philosophes grecs. Le Zeus de Ph. par contre est primitif. Mais il faut remarquer d'abord, qu'à côté de lui existent, éternels comme lui, Chronos et la Terre (préexistence de la Matière et du Temps); et que Zeus est plutôt encore force, principe vital que cause intelligente, puisque les anciens y voyaient l'air lumineux ou le soleil (Hermias, *Irrisio gentilium*, 12, dans *Doxogr. graeci*, éd. Diels, p. 654; Lydus, *De mens.*, IV, 3).

la date même de sa vie le rapproche des initiateurs de la science et de la philosophie en Grèce.

Ce qu'on a dit de tous les philosophes antésocratiques, qu'ils n'ont point fait de place à Dieu dans leur système [1], est au moins vrai des premiers Ioniens. Sur cette côte d'Asie Mineure, si ouverte à toutes les influences de l'Orient, ils trouvèrent ou importèrent eux-mêmes les rudiments de sciences exactes. observations astronomiques et premières découvertes mathématiques qu'avaient recueillies ou préparées les savants de Chaldée et les mensurateurs d'Égypte. Peut-être durent-ils à cet apprentissage la tendance nouvelle à chercher le principe du monde en des éléments plus voisins de l'expérience ordinaire. Les mathématiques surtout purent accentuer le désir hâtif de simplification qui leur fit proclamer d'instinct les dogmes ou plutôt les postulats directeurs de la science moderne : la constance quantitative et qualitative, l'indestructibilité et l'immutabilité de la matière. Mais ils gardèrent de la religion ambiante l'idée d'un monde tout pénétré de divin, sauf qu'au lieu d'une multiplicité d'êtres invisibles animant chaque partie de l'univers visible, ils crurent plutôt à une âme motrice unique informant ce Cosmos que Platon devait appeler un animal divin [2]. Aussi faut-il réviser avec soin l'interprétation des commentaires postérieurs. Aristote rapporte que, pour

1. Pierre Bovet, *Le Dieu de Platon*, Genève et Paris, 1903, p. 86.

2. Rohde a montré que, pour les Ioniens, l'âme n'est plus le double qu'imaginaient le peuple et les théologiens, mais la force vitale et motrice. Dans l'homme, elle est l'idée complexe des forces qu'Homère désignait par le θυμός. Mais elle est répandue en toute matière pour la maintenir et l'animer. Force du corps, elle ne peut s'en séparer, pas plus dans l'homme que dans le monde, et pour celui-ci, la question d'une Ame du Monde préexistante ne se pose pas (Rohde, *Psyche*, II, 142, 1re éd., p. 434). — Voir, pour Platon, *Timée*, 30 c. : « Τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννουν τε » ; 34 A : « le monde à venir, τόν ποτε ἐσόμενον θεόν » ; 34 B : « εὐδαίμονα θεόν. »

beaucoup de philosophes, l'âme est mélangée dans le tout et que, de là, peut-être, est venue l'opinion de Thalès que « tout est plein de dieux[1] ». Il n'y a rien là que l'affirmation fondamentale de l'hylozoïsme. Or la paraphrase d'Aétius, « Dieu est l'esprit du monde », et l'indication empruntée par Diogène Laërce à Chœrilus, que Thalès fut le premier à enseigner l'immortalité des âmes, dépasse déjà le texte d'Aristote[2]. Celui-ci, d'ailleurs, interprète souvent de son point de vue ces doctrines primitives, et leur donne par là comme une couleur étrangère. De ce qu'Anaximandre (611 à 547) a conçu l'infini, principe des choses, comme immortel et impérissable, il en conclut que l'infini s'identifiait pour Anaximandre avec la divinité[3]. On ne s'étonnera pas, après cela, de voir Aétius traduire que les cieux infinis étaient dieux et Cicéron se scandaliser qu'Anaximandre ait fait dieux les mondes innombrables qui naissent et meurent à longs intervalles. Saint Augustin est plus dans le vrai, quand il rapporte que, dans la formation des mondes, Anaximandre ne connaît aucune intervention de l'intelligence divine[4]. Pour Anaximène, c'est de l'air infini que tout sort « y compris les dieux et les choses divines »; et Cicéron s'étonne, doublement à tort, qu'on ait pu diviniser un élément sans formes définies et sans éternité. Augustin au contraire sait qu'Anaxi-

1. Arist., *De anima*, *A*, 5, 411ᵃ 7 : « Καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν μεμεῖχθαί φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι. »

2. Aet., I, 7, 11 (*Dox. Gr.*, 301) : « Θ. νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν, τὸ δὲ πᾶν ἔμψυχον ἅμα καὶ δαιμόνων πλῆρες. » Diog. L., I, 24 : « Ἔνιοι δὲ καὶ αὐτὸν πρῶτον εἰπεῖν φασιν ἀθανάτους τὰς ψυχάς · ὧν ἐστι Χοιρίλος ὁ ποιητής. »

3. Arist., *Phys.*, Γ, 4; 203ᵇ 6 : « Καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον · ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥς φησιν ὁ Ἀ. »

4. Aet., I, 7. 12 (*Dox. Gr.*, 302) : « Ἀ. ἀπεφήνατο τοὺς ἀπείρους οὐρανοὺς θεούς. » Cic., *De nat. deorum*, I, 25 : « Anaximandri autem opinio est nativos esse deos longis intervallis orientis occidentisque, eosque innumerabiles esse mundos. » Et la remarque : « sed nos deum nisi sempiternum intellegere qui possumus ? » Augustin, *C.D.*, VIII, 2 : « Nec ipse aliquid divinae menti in his rerum operibus tribuens. »

mène n'a voulu ni nier ni passer sous silence les dieux, mais les fait naître de l'air [1]. Les historiens dont parle Aristote étaient peut-être plus dans le vrai qu'il ne le croit quand ils rapprochaient Thalès des « très antiques et premiers théologiens [2] ». L'eau principe universel était certes bien près de l'Océan et de Thétys « parents de tout ce qui naît ». Et peut-être aussi l'infini d'Anaximandre et l'air d'Anaximène ont-ils quelque rapport avec le vide béant des cosmogonies.

Plus originale est la conception d'Héraclite [3]. Elle touche aussi de beaucoup plus près à la question religieuse. D'une façon négative d'abord : car le descendant des rois d'Éphèse, qui avait refusé à la fois la dignité royale et sacerdotale, est avant tout l'ennemi de la foule et de ceux qui la conduisent. Lui qui s'est instruit seul, qui renferme jalousement sa pensée sous l'obscurité d'une forme oraculaire, ne déteste rien tant que la polymathie d'Hésiode [4]. Rien, si ce n'est le peuple qui « s'emplit la panse » et demande aux

1. Hippol., *Ref.*, I, 7 (*Dox. Gr.*, 561) ; le principe est l'air, ἐξ οὗ τὰ γινόμενα καὶ τὰ γεγονότα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ θεοὺς καὶ θεῖα γίνεσθαι. Cic., *De nat. d.*, I, 26 : « Aera deum statuit eumque gigni... quasi aut aer sine ulla forma deus esse possit... aut non omne quod ortum sit mortalitas sequatur. » Doublement à tort ; ni l'air d'A. n'est dieu, ni les dieux des Grecs n'étaient éternels *a parte ante*. Aug. *C.D.*, VIII, 2 : « Nec deos negavit nec tacuit ; non tamen ab ipsis aerem factum, sed ipsos ex aere ortos credidit. »

2. Ar., *Met. A.*, 3 ; 983 b, 27 : « Εἰσὶ δέ τινες οἳ καὶ τοὺς παμπαλαίους καὶ πολὺ πρὸ τῆς νῦν γενέσεως καὶ πρώτους θεολογήσαντας οὕτως οἴονται περὶ τῆς φύσεως ὑπολαβεῖν· Ὠκεανόν τε γὰρ καὶ Τηθὺν ἐποίησαν τῆς γενέσεως πατέρας κ.τ.λ. »

3. Quelques dates approximatives comme repères : Thalès fleurit vers 580 ; Anaximandre, vers 566 ; Anaximène, vers 540 ; Héraclite, vers 504 ; entre lui et les premiers Ioniens, Pythagore, vers 536, et Xénophane, vers 530.

4. Timon l'appelait ὀχλολοίδορος, insulteur de la populace (Gomperz, p. 69). Il dit lui-même : « Ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν » (Diels, fr. 101). Hésiode, avec Xénophane, Pythagore, Hécatée, blâmés pour leur polymathie « qui n'apprend pas à réfléchir », fr. 40.

rhapsodes ce qu'il faut croire, et les superstitieux qui se purifient avec du sang, comme si l'on pouvait laver la boue avec de la boue, ou qui adressent leurs prières aux statues, ce qui est même chose que vouloir parler à des maisons [1]. Mais sa doctrine était faite pour exercer sur la pensée religieuse une influence plus positive. Non pas seulement parce que le feu, substance universelle, en qui toutes choses se transforment et de qui toutes choses ne sont que manifestations passagères, « veut et ne veut pas être appelé Zeus [2] ». C'est là seulement fortement exprimer l'universelle présence et la toute-puissance productrice de la matière fondamentale, qui, toujours transmuée en formes innombrables, ne saurait s'enchaîner à une personnalité précise ; mais qui, substance profonde des apparences éphémères, incarne seule la Loi et le gouvernement souverain du monde. Mais aussi, et c'est l'originalité de M. Caird de l'avoir si clairement indiqué dans sa brève revue des antésocratiques, parce que sa théorie du flux universel ne fait que mettre en formules vives « la dialectique du fini », c'est-à-dire la dialectique même de la conscience religieuse [3]. L'idée que tout ce qui est fini est en soi-même inconsistant, que tout ce qui est individuel se résout à l'analyse en une contradiction ou en un rien d'existence, est grosse d'émotions et de pensées religieuses. Nul, avant Héraclite, peut-être, n'avait si bien senti la vanité de cette « figure du monde qui passe ». Nul n'a mieux exprimé l'instabilité de ces êtres « dont chacun vit la mort de l'autre [4] » : la faiblesse de nos pensées « qui

1. Fr. 29 : « Οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνεα. » Fr. 5 : « Καθαίρονται δ' ἄλλως αἵματι μιαινόμενοι οἷον εἴ τις πηλὸν ἐμβάς, πηλῷ απονίζοιτο. Καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισιν εὔχονται ὁκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο. »

2. Fr. 32 : « Ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι, οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα. »

3. Edward Caird, *op. cit.*, Lecture third, *The precursors of Plato*, pp. 62 et 63.

4. Fr. 62 : « Ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες ».

ne sont que jeux d'enfants [1] » ; la petitesse de l'homme qui n'est qu'un enfant ou qu'un singe devant Dieu [2]. Personne n'a plus obstinément dénié aux sens le droit de juger des réalités profondes [3]. Enfin, devant cet émiettement des individus, devant cet écoulement insaisissable du fleuve, il a été le premier à célébrer le Logos éternel, la raison universelle qui fait la seule harmonie et la seule réalité des choses, la source inépuisable de toute pensée et de toute loi [4]. On penserait à Malebranche, au « Verbe de Dieu, raison universelle des esprits, par qui seul les hommes peuvent avoir entre eux quelque liaison et quelque commerce, réalité intelligible dont les intelligences se nourrissent [5] ». Mais si Héraclite a dit mieux que personne que l'esprit divin seul a ses fins [6], que Dieu est le pasteur universel et que tout ce qui rampe est conduit par son fouet [7], nul aussi n'a pris autant de plaisir à ravaler cette finalité au caprice, à proclamer que pour Dieu, tout est bon, et beau et juste [8], à comparer le gouvernement du monde aux amusements de l'enfant qui joue aux dés [9]. Enfin, de cette série de paradoxes profonds, l'adoration, la piété sont encore totalement

1. Fr. 70 [Stob. ecl. II, 1, 16] : Ἡ. παίδων ἀθύρματα νενόμικεν εἶναι τὰ ἀνθρώπινα δοξάσματα.

2. Fr. 79 : « Ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός... » Fr. 83 : « Ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται. »

3. Fr. 54 : « Ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων. »

4. Fr. 114 : « Τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου. » Fr. 2 : « Τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν. » Fr. 1 : Ce logos est éternel, mais les hommes ne le comprennent pas : Τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίγνονται ἄνθρωποι. Et pourtant tout se fait suivant ce logos : γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε.

5. Malebranche, *Œuvres*, éd. Charpentier (1884), *Deuxième méditation*, p. 21 ; *Quatr. méd.*, p. 39.

6. Fr. 78 : « Ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει. »

7. Fr. 11 : « Πᾶν γὰρ ἑρπετὸν <θεοῦ> πληγῇ νέμεται. »

8. Fr. 102 : « Τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια. »

9. Fr. 52 : « Αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεττεύων· παιδὸς ἡ βασιληίη. »

absentes et toute vision d'un au-delà, d'une fusion d'amour avec l'unité suprême, devait être bien étrangère à celui qui flagelle, en même temps que Xénophane, Pythagore, l'homme en qui se concentre le mysticisme philosophique et religieux du VIe siècle.

La philosophie qui se développa vers 530 av. J.-C. dans les colonies de la Grande-Grèce fut, en effet, la première à faire écho à ces transformations du sentiment religieux. Les traces de cette influence seront visibles jusque chez les penseurs d'Élée, Xénophane et Parménide. Mais le centre du nouveau mouvement fut la ville achéenne de Crotone où précisément durent naître les cosmogonies orphiques [1]. Or nous avons pu traiter celles-ci à peu près sur le même pied que la théogonie d'Hésiode ; nous ne leur demandions alors qu'une réponse à la question d'origine. Mais une autre question s'impose à la pensée humaine, celle de la valeur du monde et de la vie, et les solutions mêmes apportées à ce nouveau problème ont contaminé tout le reste. Le panthéisme des orphiques se comprend mieux comme résultat métaphysique de leur effort pour s'unir à Dieu. Sentiment tout nouveau pour la religion grecque, toutes les idées qui en sont l'accompagnement ordinaire, purification, ascèse, enthousiasme, espérance d'immortalité sont totalement ou presque totalement absentes de la poésie homérique [2]. Épopée de cour, celle-ci généralement ignore ou ne laisse transparaître qu'en de rares échappées, comme des survivances incomprises, et le culte des morts et les rites sombres des divinités chthoniennes. Mais « les Olympiens d'Homère

1. Cf. Gruppe, *Mythologie*, p. 123, qui place à Crotone l'origine d'une des cosmogonies phéniciennes utilisées par Philon, et dans Suidas, l'article *Orpheus* ; Clem., *Strom.*, I, p. 333 A, qui citent, parmi les auteurs de poèmes orphiques, Orpheus de Crotone et le Pythagoricien Brotinos de Crotone ou de Métaponte.

2. Rohde, *Psyche*, t. I, p. 1 à 90 et passim ; *Kleine Schriften*, t. II, pp. 314 à 340, *Die Religion der Griechen*.

ne sont pas plus primitifs que ses hexamètres [1] ». La religion grecque antique a vécu de tout un monde de conceptions ou plutôt d'impressions de mal, de purification, d'expiation, que la littérature homérique a presque toujours délibérément dédaignées. Dans les fêtes des Diasia, des Anthesteria, des Thargelia, des Thesmophoria, le rituel olympique a recouvert l'antique rituel d'aversion : le culte du chtonien Meilichios, l'apaisement des esprits, la purification par le bouc émissaire, l'éloignement du tabou inhérent à certains objets sacrés [2]. La religion nouvelle fit mieux que de rendre la vie à tous ces rites ; elle les spiritualisa en les mettant au service d'une foi qui peut-être n'en fût jamais sortie spontanément, la foi en l'immortalité. Mais cette espérance d'une vie divine après la mort n'était que la conséquence d'une certitude plus prochaine : celle de vivre la vie divine dès cette terre. Le mot de Pindare : « N'essaie pas de te faire dieu », était la devise de la piété grecque. Les dieux seuls pouvaient jouir du parfait bonheur et l'idée n'était pas rare qu'un peu trop de félicité humaine attire tôt ou tard la jalousie et la colère du ciel. Quant à la vie d'outre-tombe, elle n'était qu'une pâle existence d'ombres vaines dans les demeures de l'Hadès [3]; sa durée même et son intensité étaient subordonnées à la fidélité des descendants. Pour la nouvelle croyance, l'homme n'est qu'un dieu tombé dans la gangue de l'existence ou des existences terrestres ; il faut briser une à une ces enveloppes successives pour que réapparaisse la divinité cachée. « Deviens ce que tu es », tel était l'effort et le devoir nouveau du mystique [4]. On a

1. Jane Ellen Harrison, *Prolegomena to the study of Greek Religion*, Cambridge, 1903), introd. : « The olympians of Homer are no more primitive than his hexameters. »

2. J.E. Harrison, *op. cit.*, ch. I à IV.

3. Cf. la plainte d'Achille, μὴ δή μοι θάνατόν με παραύδα, φαίδιμ' Ὀδυσσεῦ, etc. ; il aimerait mieux être le jardinier à gages d'un homme obscur que de régner sur tous les morts (*Od.*, XI, 488 suiv.).

4. Sur toute cette opposition de la mystique à la religion grecque, Rohde, *Kl. Sch.*, *Die Rel. der Gr.*, pp. 331 suiv.

souvent cherché, mais à tort, l'origine de ces conceptions dans les mystères d'Eleusis. En réalité, les révélations faites aux initiés n'avaient pas pour but « d'instruire le myste, d'une façon spéculative, sur la vie future, l'unité de Dieu, l'immortalité de l'âme. C'était une instruction essentiellement pratique ; elle avait pour objet de mettre l'homme en état de se tirer d'affaire lorsqu'il arriverait dans la demeure d'Hadès [1]. » Donc, par une suite de tableaux et par une série de formules, on enseignait au myste, à la fois la géographie de l'enfer, la route à suivre et les paroles à prononcer. Il n'y avait rien là d'une doctrine sur la divinité de l'âme [2].

Tout autre fut l'influence de la religion dionysienne. Venus de la Thrace, ou de l'Égypte par l'intermédiaire de la Crète, les différents Dionysos aboutirent à créer une personnalité complexe [3]. Bacchos, Bassareus, Bromios, Sabazios, Zagreus, etc. : autant de noms où s'expriment d'une façon plus ou moins claire pour nous, soit les caractères du dieu, soit les émotions et les pensées de l'adorateur [4]. Ce qu'il

1. P. Foucart, *Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Eleusis* (Extrait des *Mém. de l'Acad. des Inscr.*); Paris, Klincksieck, 1895, p. 63.

2. Cf. outre M. Foucart, Rohde, *Psyche*, t. I, p. 278 à 300. Le mystère était une pantomime religieuse, « ein religiöser Pantomimus », il faisait espérer au myste un *traitement de faveur* dans l'Hadès. Mais il n'y a là rien de mystique (« In das Land der Mystik wiesen die Mysterien nicht den Weg », p. 293), même pas d'impression morale. « La fête ne laisse point au cœur du myste un aiguillon » ; p. 300.

3. L'origine thrace est la thèse de Rohde. M. Foucart, *Le culte de Dionysos en Attique*, 1904, accepte le Dionysos thrace, le dieu du délire prophétique associé à Delphes aux honneurs d'Apollon (p. 29).

Mais il en distingue « le dieu mourant et renaissant ». Pour celui-ci, comme pour Déméter, le culte « a été apporté en Attique ou directement par des colonies égyptiennes, ou peut-être en passant par la Crète », p. 162, Miss Harrison, tout en acceptant l'origine thrace et de Dionysos et d'Orphée, s'est attachée à montrer comment religion dionysienne et orphisme ont été chercher leurs symboles dans le rituel grec ancien.

4. Les titres Bromios et Braites, dérivés de boissons fermentées faites avec des céréales ; de même Sabazios, etc. Harrison, pp. 414 suiv. Le titre Iacchos rappelle un chant (Foucart, *Les Grands mystères d'Éleusis*, 1900, p. 122).

nous faut retenir de cette religion encore mystérieuse, c'est que, Thrace ou Égyptienne, elle portait en elle les germes de la croyance à la divinité de l'âme. La caractéristique du culte thrace était l'ivresse considérée comme une possession; qu'elle s'obtînt par les boissons fermentées ou par les danses folles sur les montagnes, l'extériorisation de l'âme devait procurer au fidèle un contact plus intime avec la divinité. D'autre part, l'omophagie, le meurtre du dieu taureau dont on dévorait les chairs crues, enveloppait sous une forme aussi grossière les mêmes intentions et les mêmes idées [1]. Peut-être ces rites furent-ils liés, même dans leur pays d'origine, à des espérances d'immortalité, puisque Hérodote nous parle de croyances semblables chez les Gètes [2]. Mais, pour qui veut chercher avec M. Foucart la source principale de la religion dionysienne dans le culte égyptien d'Osiris, il est aussi facile de reconnaître que la lutte du dieu contre Typhon et la Mort enveloppait les mêmes idées. L'histoire d'Osiris, dont Isis rassemble les membres dispersés et dont la résurrection s'affirme par la génération d'un fils, était une promesse d'immortalité périodiquement renouvelée pour les spectateurs du drame sacré [3]. C'est sur tout ce fonds de pratiques encore sauvages et de dogmes plus ou moins développés que l'orphisme opéra sa réforme mystique. A quelle époque, il serait difficile de le dire, puisque la critique moderne hésite encore, sur la personne du réformateur, entre un Orphée homme ou divinité chtonienne ou totem [4].

1. Cf. Clem., *Protreptr.*, II, 12 : « Διόνυσον μαινόλην ὀργιάζουσι Βάκχοι ὠμοφαγίᾳ κ.τ.λ. » Arnobe est très clair sur l'intention qu'enveloppe le rite, *Adv. Nat.*, V, 19 : « Atque vos plenos Dei numine ac majestate docentes caprorum reclamantium viscera cruentatis oribus dissipatis. » Cf. Harrison, p. 485.

2. Γέται οἱ ἀθανατίζοντες; Herod., IV, 93-94.

3. Foucart, *Le culte de Dionysos*, pp. 144-161.

4. Harrison, p. 455 suiv. ; E. Maass, *Orpheus, Untersuchungen zur griechischen römischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion*. München, 1893; Salomon Reinach, *La mort d'Orphée*, dans la *Rev. Archéol.*, 1902, p. 242.

Mais des juges aussi prudents que M. Diels n'hésitent pas à reculer jusque au delà du VIe siècle l'origine de l'eschatologie orphique [1]. Les huit tablettes d'or d'Italie et de Crète ont d'ailleurs montré qu'avant le IVe siècle, la doctrine était assez vieille pour fournir un fonds commun à ces rédactions diverses et des formules courantes aux amulettes pour les morts [2]. Tout un monde de pensées et d'aspirations mystiques, toute une religion à la fois pessimiste et idéaliste revit en ces lignes menues, tracées avec la pointe d'une aiguille sur de minces lames d'or. La vie est sombre : elle est le cercle terrible aux douleurs profondes, que la mort seule peut briser [3]. L'âme qui la quitte n'a qu'un désir : trouver, non pas la fontaine d'oubli, car l'existence terrestre

1. Diels, *Archiv*, II, 91.

2. Ces tablettes sont : 1° celle de Pétilia, trouvée auprès de Pétilia (Italie du Sud), et maintenant au British Museum. Kaibel (*C.I.G.I.S.*, inscriptions d'Italie et de Sicile, n° 638), la date du IIIe ou IVe siècle. — 2° Les trois tablettes de Crète, maintenant au Musée national d'Athènes, et dont l'une a été publiée par M. Joubin, *Bulletin de Correspondance Hellénique*, XVII, p. 122. — 3° Les deux de Timpone Grande, trouvées à Corigliano-Calabro. L'une est supposée par M. Diels (*Festschrift für Gomperz*, pp. 11 et suiv.) être le reste d'un hymne orphique à Déméter. — 4° Les trois tablettes Compagno, trouvées près de Naples et publiées dans Kaibel, 181, a, b, c. — 5° Celle de Caecilia secundina, trouvée à Rome en 1899, probablement dans un des anciens tombeaux de la Voie d'Ostie. Ce sont ordinairement des feuilles d'or de 55,7 millimètres à 62,8 millimètres. Elles sont, ou bien roulées et pendues dans un cylindre hexagonal à une chaîne d'or qu'on devait passer au cou du mort (Pétilia), ou mises à portée de sa main. Fragments de poèmes ou d'hymnes transformés en amulettes, elles sont souvent abrégées au point de se réduire à des commencements ou des finales de formules évidemment consacrées. Les plus claires sont celles de Petilia et Compagno. M. Diels en donne le texte dans ses *Vorsokratiker*, p. 491 et M. Foucart une traduction dans ses *Recherches*, pp. 66 à 72. Nous avons suivi le classement de M. Gilbert Murray, qui a fait des tablettes une étude détaillée dans un appendice aux *Prolegomènes* de Miss Harrison.

3. Cf. tablette Compagno, A : κοκλου δ'ἐξεπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο.

ne fut qu'un long oubli, mais la fraîche source de mémoire [1]. Aux dieux qui les gardent, à la reine des Chthoniens, l'initié sait quelles prières faire et quels droits rappeler. Sa participation aux mystères l'a fait pur comme les dieux, il est de leur race et sa famille d'adoption est toute céleste [2]. On lui donnera donc l'eau de l'étang sacré : alors seulement sera parachevée sa déification [3]. Il ira régner avec les autres héros, ou mieux, par une transformation dont toutes les initiations n'étaient que des ébauches, d'homme il sera fait dieu [4]. A vrai dire, il n'y a pas là métamorphose complète :

1. Pétilia :

Εὑρήσσεις δ'Αἴδαο δόμων ἐπ 'ἀριστερὰ κρήνην
Παρ' δ'αὐτῇ λευκὴν ἑστηκυῖαν κυπάρισσον·
Ταύτης τῆς κρήνης μηδὲ σχεδὸν ἐμπελάσειας.
Εὑρήσσεις δ'ἑτέραν, τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης.
Ψυχρὸν ὕδωρ προρέον· φύλακες δ'ἐπίπροσθεν ἔασιν.

2. Εἰπεῖν· 'Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος,
αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον·

L'initié est fils de la Terre et du Ciel, comme tous les autres ; c'est déjà une parenté divine, puisque pour Hésiode (*Théogonie*, 44 et suiv.) les dieux sont

οὓς Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρὺς ἔτικτεν.

Mais sa race, à lui initié, est seulement céleste. Aussi il se dit pur comme la reine infernale, cf. Compagno A :

ἔρχομαι ἐκ κοθαρῶν κοθαρὰ χθονίων βασίλεια
. . . . . .
καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος ὄλβιον εὔχομαι εἶμεν.

3. Pétilia, 10 et 11 :

καὐτοί σοι δώσουσι πιεῖν θείης ἀπὸ κρήνης,
καὶ τότ' ἔπειτ' ἄλλοισι μεθ' ἡρώεσσι ἀνάξεις.

4. Compagno A :

ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ'ἔσῃ ἀντὶ βροτοῖο.

Cf. la première de Timpone Grande :

χαῖρε παθὼν τὸ πάθημα τὸ δ'οὔπω πρόσθ'ἐπεπόνθεις,
θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου.

Nous avons cherché à donner au premier de ces deux vers une interprétation claire.

celui qui devient dieu portait déjà, en son humaine nature et avant même toute affiliation aux mystères, les germes de cette vie divine. C'est que la conception nouvelle des fins dernières a réagi sur celle des origines : il fallait, au futur membre de la famille céleste, une parenté native. Parenté voilée, sans doute, et corrompue en la naissance même. La tristesse de la vie ne se pouvait comprendre sans une méchanceté foncière. L'existence individuelle n'est pas seulement un mal, elle est une faute; l'initié regarde la mort à la fois comme une délivrance et comme une expiation [1]. Avant d'aller chercher le secret de ce péché initial en d'abstruses spéculations philosophiques, l'orphique l'avait raconté en un drame sanglant. Par-delà la création première de la race humaine ou du moins avant la naissance de l'humanité actuelle, il imaginait une passion divine qui, seule, expliquait et justifiait à ses yeux les rites grossiers et pour lui-même mystérieux de l'omophagie. Le rôle des antiques Titans s'est en effet enrichi encore et assombri depuis Hésiode : autrefois compétiteurs de Zeus dans la conquête du ciel, ils sont devenus les meurtriers du fils de Zeus et de Perséphone, Dionysos Zagreus. Le dieu, saisi par eux au moment où il fuyait sous la forme d'un taureau, a été mis en pièces et dévoré [2]. Zeus a foudroyé les Titans et, de leur

1. Celui qui meurt « paie la peine de ses injustices ». Cf. Compagno B :

ποινὰν δ' ἀνταπέτεις' ἔργων ἕνεκ' οὐχὶ δικαίων.

Que cette faute ne fût pas seulement personnelle, la preuve en est dans la légende des Titans et dans tout le développement philosophique postérieur.

2. Nonnus, Διονυσιακα, VI, 175 et suiv. Les sources très dispersées du mythe de Zagreus sont réunies dans Abel, *Orphica* pp. 230 et suiv.. Voir Clem. Al., *Protrept.*, II, 17, qui parle des Διονύσου μυστήρια τέλεον ἀπάνθρωπα, ὃν...οἱ Τιτᾶνες διέσπασαν ἔτι νηπιάχον ὄντα, ὡς ὁ τῆς τελετῆς ποιητὴς Ὀρφεὺς φησιν ὁ θρᾷκιος. L'origine titanesque des hommes se trouve déjà dans les Rhapsodies et dans les plus vieilles sources. Rohde, *Psyche*, 2e vol., 2e éd., p. 119.

cendre même, est sorti le genre humain. Ainsi l'homme porte en lui l'âme du dieu dans un corps emprunté à ses ennemis, la force d'immortalité dans une chair mortelle et l'éternité divine dans une existence terrestre dont l'origine est un péché. De telles croyances pouvaient sortir l'ascèse la plus sévère et les plus sauvages pratiques de purification. L'orphisme, en dehors de toute autorité dogmatique et morale, aurait pu n'aboutir qu'au charlatanisme dont s'indignait Platon [1], si la philosophie n'était venue en recueillir et en sauver les germes les plus féconds de pensée religieuse.

Saint-Malo.

AUGUSTE DIÈS.

1. PLATON, *Rep.*. 364 B à 365, où le philosophe raille les manœuvres des ἀγύρται δὲ καὶ μάντεις ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες.

L'ASTROLOGIE ET LA MAGIE

DANS LE PAGANISME ROMAIN [1].

Lorsque nous constatons l'autorité souveraine dont jouit l'astrologie sous l'empire romain [2], nous avons peine à nous défendre d'un sentiment de surprise. Nous concevons difficilement qu'on ait pu la regarder comme le plus précieux de tous les arts et comme la reine des sciences [3]. Nous nous représentons malaisément les conditions morales qui ont rendu possible un pareil phénomène, parce que notre état d'esprit est aujourd'hui très différent. Peu à peu s'est imposée la conviction qu'on ne peut connaître l'avenir — tout au moins l'avenir de l'homme et de la société

1. Cet article est un chapitre détaché d'un volume qui contiendra sept conférences sur le paganisme romain, que nous avons faites au Collège de France durant le mois de novembre. Ce n'est qu'un morceau séparé d'un ensemble, et le lecteur voudra bien s'en souvenir. Certains points qui sont seulement indiqués ici ont été développés ailleurs, et nous n'avons pu supprimer toutes les références à d'autres parties du volume.

2. L'ouvrage de Bouché-Leclercq sur *l'Astrologie grecque* (Paris, 1899) dispense de recourir encore aux exposés antérieurs de Saumaise (*De annis climactericis*, 1648), de Seyffarth (*Beiträge zur Lit. des alten Aegypten*, II, 1833), etc. C'est à ce traité fondamental que sont empruntés, à moins d'autre indication, la plupart des faits que nous citons. — Un grand nombre de textes nouveaux ont été publiés dans le *Catalogus codicum astrologorum graecorum* (6 volumes parus, Bruxelles, 1898 suiv.). — Franz Boll, *Sphaera* (Leipzig, 1903, est capital pour l'histoire des constellations grecques et barbares (cf. *Rev. archéol.*, 1903, I, 437). — M. de la Ville de Mirmont a donné des notes sur l'*astrologie en Gaule au Ve siècle*, Rev. des études anciennes, 1902, p. 115 ss.; 1903, 255 ss.

3. Stephan Byzant., dans *Cat. codd. astr.*, t. II, 235, l. 12 : Ἐξοχωτάτη καὶ πάσης ἐπιστήμης δέσποινα. Theophil. Edess., *Ibid.*, t. V p. 184 : Ὅτι πασῶν τιμιωτέρα τεχνῶν.

— que par conjecture. Le progrès du savoir a appris à ignorer.

Il en était autrement dans l'antiquité : la foi aux présages et aux prédictions était générale. Seulement au début de notre ère les vieux modes de divination étaient tombés dans un certain discrédit avec le reste de la religion gréco-romaine. On ne croyait plus guère que la façon dont les poulets sacrés mangeaient leur pâtée ou celle dont volaient les oiseaux, indiquassent des succès ou des désastres futurs. Les oracles helléniques se taisaient délaissés. L'astrologie apparut alors entourée de tout le prestige d'une science exacte fondée sur une expérience d'une durée presque infinie. Elle promettait de déterminer les événements de la vie de chacun avec la même sûreté que la date d'une éclipse. Le monde fut attiré vers elle par un entraînement irrésistible. Elle relégua dans l'ombre et fit oublier peu à peu toutes les anciennes méthodes imaginées pour déchiffrer les énigmes de l'avenir. L'haruspicine et l'art augural furent abandonnés, et leur antique renommée ne protégea même pas les oracles contre une déchéance irrémédiable. Le succès de l'astrologie, venue à Rome de Syrie et d'Égypte, fut lié à celui des religions orientales, qui lui prêtèrent leur appui comme elle leur prêta le sien. Elle transforma le culte comme la divination ; elle pénétra tout de son esprit. Et de fait, si comme le pensent encore certains savants, le principe propre de la science est la faculté de prédire [1], aucune discipline ne pouvait s'élever à la hauteur de celle-là ou se soustraire à son ascendant.

Tous lui sacrifient : les empereurs deviennent ses adeptes fervents souvent aux dépens des anciennes dévotions. Tibère néglige les dieux parce qu'il ne croit qu'à la fatalité [2], et Othon, rempli d'une confiance aveugle en ses devins orien-

1. Cf. Louis Havet, *Revue bleue*, novembre 1905, p. 641.
2. Suétone, *Tib.* 69.

taux, marche contre Vitellius au mépris de présages funestes qui effraient son clergé officiel [1]. Les savants les plus sérieux, comme Ptolémée, exposent les principes de cette prétendue science, et les meilleurs esprits les admettent. En fait, nul ne distingue guère entre l'astronomie et sa sœur illégitime. La littérature s'empare de ce thème nouveau et ardu, et Manilius, enthousiasmé par le fatalisme sidéral, tâche à rendre poétique cette sèche « mathématique », comme Lucrèce, dont il est l'émule, l'avait fait pour l'atomisme épicurien. L'art même y cherche des inspirations, et se plaît à représenter les divinités stellaires : les architectes élèvent à Rome et dans les provinces de somptueux *septizonia* à l'image des sept sphères où se meuvent les planètes, arbitres de nos destinées [2]. D'abord aristocratique [3] — car obtenir un horoscope exact est une opération compliquée, et une consultation coûte cher — cette divination asiatique devient promptement populaire, surtout dans les centres urbains, où pullulent les esclaves du Levant. Les doctes généthliologues des observatoires avaient des confrères marrons qui disaient la bonne aventure au coin des carrefours ou dans les cours des fermes. Même les épitaphes vulgaires, qui sont, selon un mot de de Rossi, « la canaille des inscriptions », ont gardé les traces de ces croyances. L'habitude s'introduit d'y mentionner exactement jusqu'au nombre d'heures qu'a duré la vie, car l'instant de la naissance a déterminé celui de la mort :

Nascentes morimur, finisque ab origine pendet [4].

1. Suétone, *Otho* 8; cf. Bouché-Leclercq, p. 556, n. 1.
2. Sur ces édifices, cf. Mass, *Tagesgötter*, 1902; la forme « Septizonia » doit être préférée à « Septizodia ». Cf. Schürer, *Siebentägige Woche* (Extr. *Zeitschr. neutestam. Wissensch.*, VI, 1904, p. 31, 63.
3. Friedländer, *Sittengesch.*, I, p. 364. Il semble que l'astrologie ne pénétra jamais dans les couches profondes du peuple des campagnes. Elle n'occupe qu'une place insignifiante dans le folk-lore et la médecine des paysans.
4. Manilius, IV, 16.

Bientôt il n'y a plus d'affaire grande ou petite qu'on veuille entreprendre sans consulter l'astrologue. On lui demande ses prévisions non seulement sur les événements publics considérables comme les opérations d'une guerre, la fondation d'une ville ou l'avènement d'un prince, non seulement sur un mariage, un voyage, un déménagement, mais les actions les plus futiles de la vie journalière sont gravement soumises à sa sagacité. On ne se rend plus au bain ou chez son coiffeur, on ne change plus de vêtements, on ne se lime plus les ongles sans avoir attendu le moment propice [1]. Les recueils d' « initiatives » (καταργαί) qui nous sont parvenus, contiennent des questions qui font sourire. Si un fils qui va naître aura un grand nez? Si une fille qui vient au monde aura des aventures galantes [2] ? Et certains préceptes semblent presque une parodie : Celui qui se fait couper les cheveux durant le croissant de la lune deviendra chauve — évidemment par analogie [3].

L'existence entière des individus comme des États, jusque dans ses moindres incidents, dépend donc des étoiles. L'empire absolu qu'elles furent censées exercer sur la condition quotidienne de chacun, modifia même le langage vulgaire, et a laissé des vestiges dans tous les dérivés du latin. Ainsi, quand nous nommons les jours de la semaine Lundi, Mardi, Mercredi, nous faisons de l'astrologie sans le savoir, car c'est elle qui enseigna que le premier était soumis à la Lune, le second à Mars, le troisième à Mercure et les quatre derniers aux autres planètes; ou encore, nous reconnais-

1. On connaît le précepte : *Ungues Mercurio, barbam Iove, Cypride crinem*, dont se moque Ausone, VII, 29 (p. 108 Piper).

2. *Cat. Codd. Astr.*, V. (Rom.), p. 11, cod. 2, f. 34 v. : « Περὶ τοῦ εἰ ἔχει μέγαν ῥῖνα ὁ γεννηθείς. Πότερον πόρνη γένηται ἡ γεννηθεῖσα ». On trouve fréquemment des chapitres, περὶ ὀνύχων, περὶ ἱματίων, etc.

3. Varron, *Re Rustica*, I, 37, 2; cf. Plin., *Hist. nat.*, XVI, 75, § 194. Ceci est à la vérité de la superstition populaire plutôt que de l'astrologie.

sons à ces astres, sans y songer, leurs anciennes qualités quand nous parlons d'un caractère martial, jovial ou lunatique.

Toutefois, il faut le reconnaître, l'esprit grec essaya de réagir contre la folie qui s'emparait du monde, et l'apotélesmatique trouva, dès l'époque de sa propagation, des contradicteurs parmi les philosophes. Le plus subtil de ces adversaires fut, au IIe siècle avant notre ère, le probabiliste Carnéade. Les arguments topiques qu'il avait fait valoir, furent repris, reproduits et développés sous mille formes par les polémistes postérieurs. Tel celui-ci : tous les hommes qui périssent ensemble dans une bataille ou un naufrage sont-ils nés au même moment puisqu'ils ont eu le même sort? Ou inversement ne voyons-nous pas que deux jumeaux, venus au monde en même temps, ont les caractères les plus dissemblables et les fortunes les plus différentes? Mais la dialectique est un genre d'escrime où les Grecs ont toujours excellé, et les défenseurs de l'astrologie trouvaient réponse à tout. Ils s'attachaient surtout à établir fermement les vérités d'observation, sur lesquelles reposait toute la construction savante de leur art : l'action exercée par les astres sur les phénomènes de la nature et le caractère des individus. Peut-on nier, disaient-ils, que le soleil fasse naître et périr la végétation, qu'il mette les animaux en rut ou les plonge dans un sommeil léthargique? Le mouvement des marées ne dépend-t-il pas du cours de la Lune? Le lever de certaines constellations n'est-il pas accompagné chaque année de tempêtes? Enfin les qualités physiques et morales des races ne sont-elles pas manifestement déterminées par le climat sous lequel elles vivent. L'action du ciel sur la terre est indéniable, et les influences sidérales étant admises, toutes les prévisions qui se fondent sur elles sont légitimes. Le premier principe une fois accepté, les théorèmes accessoires en découlent logiquement.

Ce raisonnement parut en général irréfutable. L'astrologie

avant l'avènement du christianisme, qui la combattit surtout comme entachée d'idolâtrie, n'eut guère d'autres adversaires que ceux qui niaient la possibilité de toute science : les néo-académiciens, qui déclaraient que l'homme ne pouvait arriver à la certitude, et les sceptiques radicaux comme Sextus Empiricus. Mais, soutenue par les stoïciens qui, sauf de rares exceptions, lui furent favorables, l'astrologie, on peut l'affirmer, sortit victorieuse des premiers assauts qui lui furent livrés : les objections qu'on lui fit l'amenèrent seulement à modifier certaines de ses théories. Dans la suite, l'affaiblissement général de l'esprit critique lui assura une domination presque incontestée. La polémique de ses adversaires ne se renouvela pas, ils se bornèrent à reprendre des arguments cent fois combattus, sinon réfutés, et qui semblaient bien usés. A la cour des Sévères, celui qui eût nié l'influence des planètes sur les événements de ce monde, eût passé pour plus déraisonnable que celui qui l'admettrait aujourd'hui.

Mais, dira-t-on, si les théoriciens ne parvinrent pas à démontrer la fausseté doctrinale de l'apostélesmatique, l'expérience devait en prouver l'inanité. Sans doute les erreurs ont dû être nombreuses et provoquer de cruelles désillusions. Après avoir perdu un enfant de quatre ans, auquel on avait prédit de brillantes destinées, ses parents stigmatisent dans son épitaphe le « mathématicien menteur dont le grand renom les a abusés tous deux [1] ». Mais personne ne songeait à nier la possibilité de telles erreurs. Nous avons conservé des textes où les faiseurs d'horoscopes eux-mêmes expliquent candidement et doctement comment dans tel cas ils se sont trompés, faute d'avoir tenu compte d'une donnée du problème [2]. Il faut s'en souvenir, l'astrologie n'était pas seulement une science (ἐπιστήμη) mais aussi un art

1. *CIL.* VI, 27140 = Bücheler, *Carmina epigraph.* 1163 : ... *decepit utrosque, Maxima mendacis fama mathematici.*
2. Palchos dans le *Cat. codd. astr.*, I, p. 106-107.

(τέχνη), tout comme la médecine ; — irrévérencieuse aujourd'hui, cette comparaison n'avait rien que de flatteur aux yeux des anciens [1]. L'observation du ciel est infiniment délicate comme celle du corps humain ; il est aussi scabreux de dresser un thème de géniture que de poser un diagnostic, aussi malaisé d'interpréter les symptômes cosmiques que ceux de notre organisme. De part et d'autres, les éléments sont complexes et les chances d'erreur infinies. Tous les exemples de malades qui sont morts malgré le médecin ou à cause de lui, n'empêcheront jamais celui que torturent des souffrances physiques, d'invoquer son aide, et de même ceux dont l'âme est tourmentée ou anxieuse, recourront à l'astrologue pour trouver quelque remède à la fièvre morale qui les agite. Le calculateur qui affirme pouvoir déterminer l'instant de la mort, comme le praticien qui prétend l'écarter, attirent à eux la clientèle inquiète de tous les hommes que préoccupe cette échéance redoutable. D'ailleurs, de même qu'on cite des cures merveilleuses, on rappelle — et au besoin l'on invente — des prédictions frappantes. Le devin n'a d'ordinaire le choix qu'entre un nombre restreint d'éventualités, et les probabilités veulent qu'il réussisse quelquefois. Les mathématiques, qu'il invoque, lui sont en somme favorables, et le hasard souvent corrige le hasard. Puis, celui qui a un cabinet de consultations bien achalandé ne possède-t-il pas mille moyens, s'il est habile, de mettre dans le métier aléatoire qu'il exerce toutes les chances de son côté et de lire dans les constellations ce qu'il croit opportun ? Il observera la terre plutôt que le ciel, et se gardera bien de se laisser choir au fond d'un puits.

Toutefois, ce qui surtout rendait l'astrologie invulnérable aux coups que lui portaient la raison et le sens com-

1. Cf. Steph. Byz. dans *Cat. codd. astr.*, II, p. 186. Il appelle l'une et l'autre στοχαστικὸς ἔντεχνος. L'expression est reprise par Manuel Commène, *Cat.*, V, p. 123, 4.

mun, c'est qu'elle était en réalité, malgré la rigueur apparente de ses calculs et de ses théorèmes, non pas une science mais une foi. Nous ne voulons pas seulement dire par là qu'elle impliquait la croyance en des postulats indémontrables — on pourrait dire la même chose de presque tout notre pauvre savoir humain, et nos systèmes de physique ou de cosmologie reposent pareillement en dernière analyse sur des hypothèses ; — mais l'astrologie était née et avait grandi dans les temples de la Chaldée et de l'Égypte ; même en Occident, elle n'oublia jamais ses origines sacerdotales, et ne se dégagea jamais qu'à demi de la religion qui l'avait engendrée. C'est par ce côté qu'elle se rattache aux cultes orientaux qui font l'objet de ces conférences, et c'est ce point surtout que je voudrais mettre ici en lumière.

Les ouvrages ou les traités grecs d'astrologie qui nous sont parvenus ne nous révèlent que très imparfaitement ce caractère essentiel. Les Byzantins ont écarté de cette pseudo-science, qui resta toujours suspecte à l'Église, tout ce qui sentait le paganisme. On peut suivre parfois les progrès de ce travail d'épuration de copie à copie [1]. S'ils maintiennent le nom de quelque dieu ou héros de la mythologie, ils ne se hasardent plus à l'écrire qu'en cryptographie. Ils ont conservé surtout des traités purement didactiques, dont le type le plus parfait est la Tétrabible de Ptolémée, et ils ont reproduit presque exclusivement des textes expurgés, résumant sèchement les principes des diverses doctrines. Dans l'antiquité, on lisait de préférence des œuvres d'un autre caractère. Beaucoup de « Chaldéens » mêlaient à leurs calculs et à leurs théories cosmologiques des considérations morales et des spéculations mystiques. Critodème, au début d'un ouvrage qu'il intitule Vision (Ὅρασις), représente en un

1. Ainsi dans le chapitre sur les étoiles fixes, qui a passé d'un auteur païen écrivant à Rome en 379, chez Théophile d'Édesse et chez un byzantin du IXe siècle, cf. *Cat. codd. astrol.*, V, p. 212, 218. — Sur tout ceci, cf. *Mon. Myst. Mithra*, I, p. 31 suiv.

langage de prophète les vérités qu'il révèle comme un refuge assuré contre les orages de ce monde, et promet à ses lecteurs de les élever au rang des immortels [1]. Les astrologues aiment à se donner les apparences de prêtres incorruptibles et saints, et se plaisent à considérer leur profession comme un sacerdoce [2]. De fait les deux ministères se concilient : un membre du clergé mithriaque se dit dans son épitaphe *studiosus astrologiae* [3].

Ainsi par quelques passages échappés à la censure orthodoxe, par le ton que prennent certains de ses adeptes, se révèle déjà le caractère sacré de l'astrologie, mais il faut remonter plus haut et montrer que, malgré le secours que lui prêtent les mathématiques et l'observation, elle est religieuse dans son principe et par ses conclusions.

Le dogme fondamental de l'astrologie, telle que l'ont conçue les Grecs, est celui de la solidarité universelle. Le monde forme un vaste organisme dont toutes les parties sont unies par un échange incessant de molécules ou d'effluves. Les astres, générateurs inépuisables d'énergie, agissent constamment sur la terre et sur l'homme — sur l'homme, abrégé de la nature entière, « microcosme » dont chaque élément est en correspondance avec quelque partie du ciel étoilé. Voilà en deux mots la théorie formulée par les stoïciens ; mais, si on la dépouille de tout l'appareil philosophique dont on l'a décorée, au fond qu'y trouve-t-on ? C'est l'idée de la « sympathie », croyance aussi vieille que les sociétés humaines. Les peuples sauvages établissent aussi des relations mystérieuses entre tous les corps et tous les êtres qui peuplent la terre et les cieux et qui à leurs yeux, sont tous pareillement animés d'une vie

1. *Cat. codd. astr.*, I, p. 79.
2. Firmic. Mat. II, 30, VIII, 5. Cf. Théophile Edess. *Cat.* V. p. 238 25. Julien Laod., *Cat.*, IV, p. 104, 4.
3. *CIL.* V, 5893.

propre et doués d'une force latente — nous y reviendrons tantôt à propos de la magie. Avant la propagation des théories orientales, la superstition populaire attribuait déjà en Italie et en Grèce une foule d'actions bizarres au soleil, à la lune et même aux constellations [1].

Seulement les « *Chaldaei* » prêtent une puissance prédominante aux astres. C'est qu'en effet ceux-ci furent regardés par la religion des vieux Chaldéens, lorsqu'elle se développa, comme les dieux par excellence. Le culte sidéral de Babylone concentra, si j'ose dire, le divin dans ces corps lumineux et mobiles, au détriment des autres objets de la nature, pierres, plantes, animaux, où la foi primitive des Sémites le plaçait pareillement. Les étoiles conservèrent toujours ce caractère, même à Rome. Elles n'étaient pas, comme pour nous, des corps infiniment lointains, qui se meuvent dans l'espace suivant les lois inflexibles de la mécanique et dont on détermine la composition chimique. Elles étaient restées, pour les Latins comme pour les Orientaux, des divinités propices ou funestes, dont les relations sans cesse modifiées déterminent les événements de ce monde. Le ciel, dont on n'avait pas encore aperçu l'insondable profondeur, était peuplé de héros et de monstres animés de passions contraires, et la lutte qui s'y poursuivait exerçait une répercussion immédiate sur la terre. En vertu de quel principe attribue-t-on aux astres telle qualité et telle influence? Est-ce pour des raisons tirées de leur mouvement apparent, reconnues par l'observation ou par l'expérience ? Parfois Saturne rend les gens apathiques et irrésolus, parce que de toutes les planètes il se déplace avec le plus de lenteur [2]. Mais le plus souvent ce sont des raisons purement mythologiques qui ont inspiré

1. Riess dans Pauly-Wissowa, *Realenc.*, s. v. Aberglaube, col. 38 suiv.

2. Vettius Valens, *Cat.*, II, p. 89, 22.

les préceptes de l'astrologie. Les sept planètes sont assimilées à des divinités, Mars, Vénus ou Mercure, qui ont un caractère et une histoire connus de tous. Il suffit de prononcer leurs noms pour qu'on se représente une personnalité qui agira conformément à sa nature. Vénus ne peut que favoriser les amoureux et Mercure assurer le succès des affaires et des escroqueries. De même pour les constellations, auxquelles se rattachent une quantité de légendes. Le « catastérisme », c'est-à-dire la translation dans les astres, devient la conclusion naturelle d'une foule de récits. Les héros de la fable ou même ceux de la société humaine continuent à vivre au ciel sous la forme d'étoiles brillantes. Persée y retrouve Andromède, et le centaure Chiron, qui n'est autre que le Sagittaire, y fraternise avec les Dioscures jumeaux. Ces astérismes prennent alors en quelque mesure les qualités et les défauts des êtres mythiques ou historiques qu'on y a transportés. Le Serpent, qui brille près du pôle boréal, sera l'auteur de cures médicales parce qu'il est l'animal sacré d'Esculape [1].

Seulement ce fondement religieux des règles de l'astrologie n'est pas toujours reconnaissable, parfois il est entièrement oublié, et ces règles prennent alors l'apparence d'axiomes ou de lois fondées sur une longue observation des phénomènes célestes. C'est là une simple façade scientifique. Les procédés de l'assimilation aux dieux et du catastérisme ont été pratiqués en Orient longtemps avant de l'être en Grèce. Les images traditionnelles que nous reproduisons sur nos cartes célestes, sont les restes fossiles d'une luxuriante végétation mythologique, et les anciens, outre notre sphère classique, en connaissaient une autre la « Sphère barbare », peuplée de tout un monde de personnages et d'animaux fantastiques. Ces monstres sidéraux, auxquels on attribuait des vertus puissantes, étaient pareil-

1. *Cat.*, V, p. 210, où l'on trouvera une série d'autres exemples.

lement le résidu d'une multitude de croyances oubliées. La zoolatrie était abandonnée dans les temples, mais on continuait à considérer comme divins le Lion, le Taureau, l'Ours, les Poissons, que l'imagination orientale avait reconnus sur la voûte étoilée. De vieux totems des tribus sémitiques ou des nomes égyptiens se survivaient transformés en constellations. Des éléments hétérogènes, empruntés à toutes les religions de l'Orient, se combinent dans l'uranographie des anciens, et dans la puissance attribuée aux fantômes qu'elle évoque, se propage l'écho indistinct d'antiques dévotions, qui nous restent souvent inconnues [1].

Ainsi l'astrologie fut religieuse par son origine et ses principes ; elle le fut encore par son alliance étroite avec les cultes orientaux, surtout avec ceux des Baals syriens et de Mithra ; elle le fut enfin par les effets qu'elle produisit. Je ne veux pas parler des effets qu'on attend de tel astérisme dans tel cas particulier : on leur supposait parfois la puissance de provoquer même l'apparition des divinités soumises à leur empire [2]. Mais j'ai en vue l'action générale que ces doctrines exercèrent sur le paganisme romain.

Quand les dieux de l'Olympe furent incorporés dans les astres, quand Saturne et Jupiter devinrent des planètes et la Vierge Céleste un signe du zodiaque, ils prirent un caractère très différent de celui qui leur avait appartenu à l'origine. On peut montrer comment en Syrie, l'idée de la répétition indéfinie de cycles d'années suivant lesquels se produisent les révolutions célestes, conduisit à la conception de l'éternité divine, comment la théorie de la domination fatale des astres sur le monde amena celle de la toute-puissance du « maître des cieux », comment l'introduction d'un culte universel fut le résultat nécessaire de l'idée que

1. Cf. Boll, *op. cit.*, et sa note à propos des listes d'animaux attribuées aux planètes, dans *Roscher Lexikon Myth.*, s. v. Planeten. col. 2534.

2. *Cat.*, V, p. 210 suiv.

les étoiles exercent leur influence sur les peuples de tous l climats [1]. Toutes ces conséquences des principes de l'asti logie en furent logiquement déduites, dans les pays lati comme chez les Sémites, et amenèrent une rapide métam phose de l'ancienne idolâtrie. Comme en Syrie aussi, Soleil, qui, selon les astrologues, mène le chœur des planèt « qui est constitué le roi et le conducteur du monde entier [2] devient nécessairement la puissance la plus élevée du pa théon romain.

L'astrologie modifia aussi la théologie en introduisa dans ce panthéon une foule de dieux nouveaux, do quelques-uns sont singulièrement abstraits. On adore désormais les constellations du firmament, et en particuli les douze signes du zodiaque, qui ont chacun leur légen mythologique, le Ciel (*Caelus*) lui-même, regardé comme cause première et qui parfois se confond avec l'être suprême les quatre éléments dont l'antithèse et la transmutation pe pétuelles produisent tous les phénomènes sensibles et q sont souvent symbolisés par un groupe d'animaux prêts s'entre-dévorer [4], enfin le Temps et ses subdivisions. l

1. Ces points ont été traités plus longuement dans une conféren sur les Baals syriens.

2. Julien Laod., *Cat.*, I, p. 136, l. 1 : Βασιλεὺς καὶ ἡγεμὼν τοῦ σύμπαντ κόσμου καθεστώς, πάντων καθηγούμενος καὶ πάντων ὢν γενεσιάρχης... C Bouché-Leclercq, p. 117 suiv.

3. Culte du ciel, des signes du zodiaque et des éléments. Cf. m *Mon. myst. Mithra*, I, p. 85 suiv., 98 suiv., 108 suiv.

4. Culte du Temps : *Ibid.*, p 20, p. 74 suiv. ; des Saisons : *Ibid.*, 92 sui — Il n'est pas douteux que l'adoration du Temps et de ses parties (Sa sons, Mois, Jours etc.) se soit répandue sous l'influence de l'astrologi Déjà Zénon les divinisait ; Cicéron, *Nat. D.*, II, 63 (= von Arnim fr. 165 « Astris hoc idem (*i. e.* vim divinam) tribuit tum annis mensibus ann rumque mutationibus. » Conformément au matérialisme des Stoïcien toutes ces durées du temps étaient conçues par lui comme des corps (v Arnim, *l. c.*, II, fr. 665 ; cf. Zeller, *Ph. Gr.*, IV [3], p. 316, 221). — Les text postérieurs sont réunis par Drexler dans Roscher, *Lexikon*, s. v. Mê col. 2689. Ajouter Ambrosiaster, *Comm. in epist. Galat.*, IV, 10 (Mign 381 B). — Avant l'Occident, l'Égypte avait vénéré comme des dieux l Heures, les Mois et les Années propices ou néfastes ; cf. Wiedemann, *l. c* [infra p. 47, n. 3], p. 7 suiv.

Temps, qui règle le cours des astres et la transubstantiation des éléments, est souvent conçu comme le maître des dieux et le principe primordial, et il est assimilé au Destin. Chaque portion de sa durée infinie amène quelque mouvement propice ou funeste des cieux, anxieusement observés, et transforme l'univers, incessamment modifié. Les Siècles, les Années, les Saisons, qu'on met en relation avec les quatre vents et les quatre points cardinaux, les douze Mois, soumis au zodiaque, le Jour et la Nuit, les douze Heures, sont personnifiés et divinisés, comme étant les auteurs de tous les changements de l'univers. Les figures allégoriques, imaginées pour ces abstractions par le paganisme astrologique [1], ne périrent même pas avec lui ; le symbolisme qu'il avait vulgarisé lui survécut, et jusqu'au moyen âge ces images de dieux déchus furent reproduites indéfiniment dans la sculpture, la mosaïque et les miniatures chrétiennes [2].

L'astrologie intervient ainsi dans toutes les idées religieuses, et les doctrines sur la destinée du monde et de l'homme se conforment aussi à ses enseignements. Selon Bérose, qui est l'interprète de vieilles théories chaldéennes, l'existence de l'univers est formée d'une série de « grandes années », ayant chacune leur été et leur hiver. Leur été se produit quand toutes les planètes sont en conjonction au même point du Cancer, et il amène une conflagration générale. Inversement, leur hiver arrive quand toutes les planètes sont réunies dans le Capricorne, et il a pour résultat un déluge universel. Chacun de ces cycles cosmiques, dont la durée, suivant les calculs les plus probables, était de 432.000 ans, est la reproduction exacte de ceux qui l'ont précédé. En effet,

1. Elles ornent fréquemment les mss. astronomiques. Il faut citer particulièrement le *Vaticanus gr.* 1291 dont l'archétype remonte au IIIe siècle de notre ère ; cf. Boll, *Sitzungsb. Akad. Münch.*, 1899, 125 suiv., 136 suiv. (Nuit et Jour, Heures, Mois).

2. Piper, *Mythologie der christl. Kunst*, 1851, II, p. 313 suiv. Cf. *Mon. myst. Mithra*, I, p. 220.

les astres reprenant exactement la même position doivent agir d'une manière identique. Cette théorie babylonienne, anticipation de celle du « retour éternel des choses » que Nietzsche se glorifiait d'avoir découverte, jouit d'une faveur durable dans l'antiquité, et elle se transmit sous diverses formes jusqu'à la Renaissance [1]. L'idée que le monde devait être détruit par le feu, répandue aussi par la philosophie stoïcienne, trouva dans ces spéculations cosmologiques un nouvel appui.

Ce n'est pas seulement l'avenir de l'univers que l'astrologie révèle, c'est aussi la vie future des mortels. Selon une doctrine chaldéo-persique, acceptée par les mystères païens comme par les gnostiques [2], une amère nécessité contraint les âmes, dont la multitude peuple les hauteurs célestes, à descendre ici-bas pour y animer les corps qui les tiennent captives. En s'abaissant vers la terre, elles traversent les sphères des planètes, et reçoivent de chacun de ces astres errants, suivant sa position, quelques-unes de leurs qualités. Inversement, lorsqu'après la mort elles s'échappent de leur prison charnelle, elles remontent à leur première demeure, du moins si elles ont vécu pieusement, et à mesure qu'elles passent par les portes des cieux superposés, elles se dépouillent des passions et des penchants qu'elles avaient acquis durant leur premier voyage, pour s'élever enfin, pures essences, jusqu'au séjour lumineux des dieux.

Ainsi l'alliance des théorèmes astronomiques avec leurs vieilles croyances fournit aux Chaldéens des réponses à toutes les questions que l'homme se pose sur les relations du ciel et de la terre, sur la nature de Dieu, sur l'existence du monde et sur sa propre fin. L'astrologie fut véritablement

1. Bidez, *Bérose et la grande année* (Mélanges Paul Frédéricq, Bruxelles, 1904, p. 9 suiv.).

2. Cf. *Mon. myst. Mithra*, I, p. 33 suiv., p. 309, et plus récemment Bousset, *Die Himmelsreise der Seele* (Archiv für Religionswiss., t. IV), 1901, p. 160 suiv.

la première théologie scientifique. La logique de l'hellénisme coordonna plus tard les doctrines orientales, les combina avec la philosophie stoïcienne, et en constitua un système d'une incontestable grandeur, reconstruction idéale de l'univers, dont la hardiesse puissante inspire à Manilius, lorsqu'il ne s'épuise pas à lutter contre une matière rebelle, des accents convaincus et sublimes [1]. Mais malgré la précision subtile que les Grecs introduisirent dans leurs spéculations, l'esprit qui pénétra l'astrologie jusqu'à la fin du paganisme, ne démentit jamais ses origines orientales et religieuses.

Le principe capital qu'elle imposa fut celui du fatalisme. Comme s'exprime le poète [2] :

Fata regunt orbem, certa stant omnia lege.

Au lieu de dieux agissant dans le monde, comme l'homme dans la société, au gré de leurs passions, les Chaldéens ont les premiers conçu l'idée d'une nécessité inflexible, dominant l'univers. Ils observèrent qu'une loi immuable réglait le mouvement des corps célestes, et, dans le premier enthousiasme de leur découverte, ils étendirent ses effets à tous les phénomènes moraux et sociaux. Un déterminisme absolu est impliqué dans les postulats de l'apotélesmatique. La Tychè ou Fortune divinisée devient la maîtresse irrésistible des mortels et des immortels, et elle fut en effet, sous l'empire, révérée par quelques esprits exclusivement. Notre volonté réfléchie n'a jamais qu'une part bien restreinte dans notre bonheur et nos succès, mais, au milieu des pronunciamentos et de l'anarchie du IIIe siècle, un Hasard aveugle semblait bien se jouer souverainement de la vie de

1. Goethe, ayant fait en 1784 l'ascension du Brocken par un ciel radieux, exprima son admiration en écrivant de mémoire les vers (II, 115) : « Quis caelum possit nisi caeli munere nosse Et reperire deum, nisi qui pars ipse deorum est » ; cf. *Brief zu Frau von Stein*, n° 518, ed. Schöll, 1885, cité par Ellis, *Noctes Manilianae*, p. VIII.

2. Manilius, IV, 14.

chacun, et l'on comprend que les princes éphémères de cette époque aient, comme les foules, reconnu en lui le seul arbitre de leur sort [1]. La puissance de cette conception fataliste dans l'antiquité peut se mesurer à sa longue persistance, tout au moins en Orient d'où elle était originaire. A la fin du paganisme, c'est contre elle qu'est dirigé en grande partie l'effort de l'apologétique chrétienne [2], mais elle devait résister à toutes les attaques et s'imposer même à l'islam.

Les armes dont les écrivains ecclésiastiques se servent pour la combattre, sont empruntées à l'arsenal de la vieille dialectique grecque ; ce sont en général celles qu'avaient employées depuis des siècles tous les défenseurs du libre arbitre : le déterminisme détruit la responsabilité ; les récompenses et les châtiments sont absurdes si les hommes agissent en vertu d'une nécessité qui les domine, s'ils sont des héros ou des criminels nés. Nous n'insisterons pas sur ces discussions métaphysiques [3]. Mais il est un argument qui touche de plus près au sujet dont nous nous occupons. Si un Destin irrévocable s'impose à nous, aucune supplication, objecta-t-on, ne peut changer sa volonté; le culte est inefficace, et les prières ne sont plus, pour employer une expression de Sénèque, que « les consolations d'esprits maladifs [4] ».

1. Cf. cette *Revue*, t. I, p. 445 suiv.

2. L'ouvrage le plus important est malheureusement perdu : c'est le Περὶ εἱμαρμένης de Diodore de Tarse. Photius nous en a transmis un résumé (*Bibl.* 223). Nous avons conservé le traité sur le même sujet de Grégoire de Nysse (*P. G.*, XLV, 145). Ils eurent pour allié le platonicien Hiéroclès Photius, *cod.* 214, p. 172 b). — On trouve beaucoup d'attaques contre l'astrologie dans saint Basile (*Hexaem.*, VI, 5), saint Grégoire de Nazianze, saint Méthode (*Symp. P. G.*, XVIII, p. 1173) ; plus tard dans saint Jean Chrysostome, Procope de Gaza, etc. Un curieux extrait de Julien d'Halicarnasse a été publié par Usener. *Rheinisches Mus.*, LV, p. 321. — Nous avons dit quelques mots de la polémique latine dans cette *Revue*, t. VIII, p. 423 suiv., mais l'adversaire principal des *mathematici* fut saint Augustin.

3. M. Bouché-Leclercq leur consacre un chapitre (p. 609 suiv.).

4. Sen., *Quaest. Nat.*, II, 35 : « Expiationes et procurationes nihil aliud esse quam aegrae mentis solatia. Fata inrevocabiliter ius suum

Et, sans doute, certains adeptes de l'astrologie, comme l'empereur Tibère [1], négligent les pratiques religieuses dans la persuasion que la Fatalité gouverne toutes choses; à l'exemple des stoïciens, ils érigent en devoir moral la soumission absolue au sort omnipotent, la résignation joyeuse à l'inévitable et se contentent de vénérer, sans lui rien demander, la puissance supérieure qui régit l'univers. Mais les masses ne s'élèvent pas à cette hauteur de renoncement. Toujours le caractère religieux de l'astrologie fut maintenu aux dépens de la logique. Les planètes et les constellations n'étaient pas seulement des forces cosmiques dont l'action propice ou néfaste s'affaiblissait ou se renforçait suivant les détours d'une carrière fixée de toute éternité. Elles étaient des divinités qui voyaient et entendaient, se réjouissaient ou s'affligeaient, avaient une voix et un sexe, étaient prolifiques ou stériles, douces ou sauvages, obséquieuses ou dominatrices [2]. On pouvait donc apaiser leur courroux et se concilier leur faveur par des rites et des offrandes; même les astres adverses n'étaient pas inexorables, et se laissaient fléchir par des sacrifices et des supplications. Le pédant borné qu'est Firmicus Maternus, affirme avec force la toute-puissance de la fatalité, mais en même temps il invoque les dieux, pour résister avec leur aide à l'influence des étoiles. Les païens de Rome du IVe siècle étaient-ils sur le point de se marier, voulaient-ils faire quelque emplette, ambitionnaient-ils

peragunt nec ulla commoventur prece. » Cf. VETTIUS VALENS, V, 6 (*Catal. codd. astr.*, t. V, 2e p.) : ἀδύνατόν τινα εὐχαῖς ἢ θυσίαις ἐπινικῆσαι τὴν ἐξ ἀρχῆς καταβολήν κ.τ.λ. — Sur l'opposition établie entre l'astrologie et le culte, cf. *Mon. myst. Mithra*, t. Ier, p. 120, 311, et cette *Revue*, t. VIII, p. 431, n. 2.

1. SUÉTONE, *Tib.* 69 : « Circa deos ac religiones neglegentior quippe addictus mathematicae plenusque persuasionis cuncta fato agi. »

2. Signes βλέποντα et ἀκούοντα ; cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, p. 159 suiv. — Les planètes le réjouissent (χαίρειν) dans leurs mansions, etc. — Signes φωνήεντα, etc. Cf. *Cat.*, I, 164 suiv., Bouché-Leclercq, p. 77 suiv. — La terminologie des manuels les plus sèchement didactiques est saturée de mythologie.

quelque dignité, ils couraient demander au devin ses pronostics, tout en priant les Destins de leur accorder des années prospères [1]. Une antinomie fondamentale se manifeste ainsi dans tout le développement de l'astrologie, qui prétendait devenir une science exacte, mais qui fut à l'origine et resta toujours une théologie sacerdotale.

Toutefois, à mesure que l'idée de la Fatalité s'imposa et se répandit, le poids de cette théorie désespérante opprima davantage la conscience. L'homme se sentit dominé, accablé, par des forces aveugles, qui l'entraînaient aussi irrésistiblement qu'elles faisaient mouvoir les sphères célestes. Les âmes cherchèrent à échapper à la pression de ce mécanisme cosmique, à sortir de l'esclavage où les maintenait l'Anankè. Mais pour se soustraire aux rigueurs de sa domination, on n'a plus confiance dans les cérémonies de l'ancien culte. Les puissances nouvelles qui se sont emparées du ciel, doivent être apaisées par des moyens nouveaux. Les religions orientales apportent le remède aux maux qu'elles ont créés, et enseignent des procédés puissants et mystérieux pour conjurer le sort [2]. Aussi parallèlement à l'astrologie voit-on se propager une aberration plus néfaste, la magie [3].

1. Saint Léon, *In Nativ.*, VII, 3 (Migne, *P. L.*, LIV, 218) ; Firmicus, I, 6 et 7 ; Ambrosiaster, dans la *Revue*, t. VIII, p. 16.

2. Cf. Reitzenstein, *Poimandres*, p. 77 suiv. C'est là le sens du vers des *Orac. Chaldaica* : οὐ γὰρ ὑφ' εἱμαρτὴν ἀγέλην πίπτουσι θεοῦργοι (p. 59, Kroll).

3. Il nous manque un livre d'ensemble sur la magie grecque et romaine. Maury, *La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge* est une simple esquisse. L'exposé le plus complet est celui de Hubert, art. *Magia* dans le dict. de Saglio. On y trouvera l'indication des sources et la bibliographie antérieure. On peut citer comme études plus récentes : Fahz, *De poetarum Romanorum doctrina magica*, Giessen, 1903 ; Audollent, *Defixionum tabulae quotquot innotuerunt*, Paris, 1904, et Wünsch, *Antikes Zauberger ith aus Pergamon*, Berlin, 1905 (importante trouvaille du IIIe siècle après J.-C.). — La superstition qui n'est pas la magie, mais y touche, a fait l'objet d'un article très substantiel de Riess, *Aberglaube*, dans la *Realenc.* de Pauly-Wissowa. Un essai de Kroll, *Antiker Aberglaube*, Hambourg, 1897, mérite d'être mentionné. Cf. Ch. Michel dans cette *Revue*, t. VII, 1902, p. 18[illegible]

Si l'on passe de la lecture de la Tétrabible de Ptolémée à celle d'un papyrus magique, on se croira tout d'abord transporté à l'autre extrémité du monde intellectuel. On ne trouve plus rien ici de l'ordonnance systématique, de la méthode sévère qui distinguent l'œuvre du savant d'Alexandrie. Sans doute, les doctrines de l'astrologie sont aussi chimériques que celles de la magie, mais elles sont déduites avec une logique qui forçait l'assentiment des esprits réfléchis, et qui fait totalement défaut dans les ouvrages de sorcellerie. Recettes empruntées à la médecine et à la superstition populaires, pratiques primitives rejetées ou délaissées par les rituels sacerdotaux, croyances répudiées par une religion progressivement moralisée, plagiats et contre façons de textes littéraires ou liturgiques, incantations où sont invoqués, au milieu d'un baragouin inintelligible, les dieux de toutes les nations barbares, cérémonies bizarres et déconcertantes, forment un chaos où l'imagination se perd, un pot-pourri où il semble qu'un syncrétisme arbitraire ait cherché à réaliser une confusion inextricable.

Cependant, si l'on observe avec plus d'attention comment la magie opère, on constatera qu'elle part de principes analogues et agit d'après des raisonnements parallèles à ceux de l'astrologie. Nées en même temps dans les civilisations primitives de l'Orient, toutes deux reposent sur un fonds d'idées communes[1]. La première découle comme la seconde du principe de la sympathie universelle, seulement elle ne considère plus la relation qui existe entre les astres, courant sur le plafond du ciel, et les phénomènes physiques et moraux,

1. La question des principes de la magie a fait récemment l'objet de discussions provoquées par les théories de Frazer, *The Golden Bough*, 2e éd., 1900, trad. par Stiebelet-Toutain. *Le Rameau d'Or*, Paris, 1903, [cf. Goblet d'Alviella, *Revue de l'Univ. de Bruxelles*, octobre 1903]. Cf. Andrew Lang, *Magic and religion*, Londres, 1901 ; Hubert et Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (Année sociologique), 1902.

mais celle qui unit entre eux les corps quels qu'ils soient. Elle part de l'idée préconçue qu'il existe entre certaines choses, certains mots, certaines personnes, des relations obscures mais constantes. Ces correspondances sont établies indistinctement entre les objets matériels et les êtres vivants, car les peuples sauvages attribuent à tout ce qui les entoure, une âme et une existence analogues à celle de l'homme. La distinction des trois règnes de la nature ne leur a pas été enseignée. Ils sont « animistes ». La vie d'une personne peut ainsi être liée à celle d'un objet, d'un arbre, d'un animal, de telle sorte que si l'un périt l'autre meurt, et que tout dommage éprouvé par l'un fasse souffrir son inséparable associé. Parfois le rapport qu'on établit provient de motifs clairement intelligibles comme la ressemblance entre l'objet et l'être : ainsi, dans la pratique de l'envoûtement, lorsque pour tuer un ennemi on transperce une figure de cire qui est censée le représenter. Mais ces relations supposées ont souvent des raisons qui nous échappent ; elles dérivent, comme les qualités attribuées aux étoiles par l'apotélesmatique, de vieilles croyances dont le souvenir s'est perdu.

Comme l'astrologie, la magie est donc à certains égards une science. D'abord, elle repose en partie comme les prédictions de sa compagne sur l'observation, — une observation souvent incomplète, superficielle, hâtive, erronée, mais néanmoins très considérable. C'est une discipline expérimentale. Parmi la multitude des faits que la curiosité des magiciens a notés, il en était d'exacts, qui ont reçu plus tard la consécration des savants. L'attraction de l'aimant sur le fer a été utilisée par les thaumaturges avant d'être interprétée par les physiciens. Dans les vastes compilations qui circulaient sous les noms vénérables de Zoroastre ou d'Hostanès, des remarques fécondes se mêlaient certainement à des idées puériles et à des préceptes absurdes, de même que dans les traités d'alchimie grecque qui nous sont parvenus.

L'idée même qu'en connaissant la puissance de certains agents, on peut faire agir les forces cachées de l'univers et obtenir des résultats extraordinaires, inspire les recherches de la physique comme les affirmations de la magie. La magie est une physique dévoyée comme l'astrologie est une astronomie pervertie.

De plus, la magie, toujours comme l'astrologie, est une science, parce qu'elle part de la conception fondamentale qu'il existe dans la nature un ordre et des lois, et que la même cause produit toujours les mêmes effets. La cérémonie magique qui s'accomplit avec le soin d'une expérience de laboratoire, aura régulièrement la conséquence attendue. Il suffit de connaître les affinités occultes qui unissent toutes choses, pour mettre en mouvement le mécanisme de l'univers. Seulement l'erreur des sorciers est d'établir une association entre des phénomènes qui ne dépendent nullement l'un de l'autre. Le fait d'exposer un instant à la lumière une plaque sensible dans une chambre noire, de la plonger ensuite, suivant des recettes données, dans des liquides appropriés et d'y faire apparaître ainsi l'image d'un parent ou d'un ami, est une opération magique, mais fondée sur des actions et des réactions véritables, au lieu de l'être sur des sympathies et des antipathies arbitrairement supposées. La magie est donc bien une science qui se cherche, et qui devient plus tard, comme l'a définie Frazer, « une sœur bâtarde de la science ».

Mais, comme l'astrologie, elle aussi fut religieuse à l'origine, et resta toujours une sœur bâtarde de la religion. Toutes deux grandirent ensemble dans les temples de l'Orient barbare. Leurs pratiques firent partie d'abord du savoir équivoque de féticheurs qui prétendaient par des rites, connus d'eux seuls, agir sur les esprits qui peuplaient la nature et la vivifiaient tout entière. Mais, de même que la puissance de plus en plus grande attribuée par les Chaldéens aux divinités sidérales, transforma la vieille astrologie, de

même la magie prit un autre caractère à mesure que le monde des dieux, conçus à l'image de l'homme, se dégagea et se différencia davantage des forces physiques. L'élément mystique qui de tout temps se mêlait à ses cérémonies, reçut un développement et une précision nouvelles. Le magicien par ses charmes, ses talismans et ses conjurations agit désormais sur les « démons » célestes ou infernaux, et les contraignit à lui obéir. Mais ces esprits ne lui opposent plus seulement la résistance aveugle de la matière animée d'une vie incertaine, ce sont des êtres actifs et mobiles, doués d'intelligence et de volonté. Ils savent parfois se venger de l'esclavage qu'on prétend leur faire subir, et punir de son audace l'opérateur qui les redoute, tout en invoquant leur secours. L'incantation prend ainsi souvent la forme d'une prière, adressée à des puissances supérieures à l'homme, et la magie devient un culte.

Cette magie, à demi scientifique, à demi religieuse, ayant ses livres et ses adeptes professionnels, est d'origine orientale. La vieille sorcellerie grecque et italique semble avoir été assez bénigne. Conjurations qui détournent la grêle ou formules qui attirent la pluie, maléfices qui rendent les champs stériles et font périr le bétail, philtres d'amour, onguents de jeunesse, remèdes de bonne femme, talismans contre le mauvais œil, tout cela s'inspire des croyances de la superstition populaire, et se maintient aux confins du folk-lore et du charlatanisme. Même les magiciennes de Thessalie, qui passaient pour faire descendre la lune du ciel, étaient surtout des botanistes qui connaissaient les vertus merveilleuses des simples. L'effroi que les nécromanciens inspirent, provient en grande partie de ce qu'ils exploitent la vieille croyance aux revenants. Ils mettent en œuvre la puissance qu'on attribue aux fantômes, et glissent dans les tombeaux des tablettes de métal couvertes d'exécrations, pour vouer un ennemi au malheur ou à la mort. Mais il n'y a aucune trace, en Grèce ni en Italie, d'un système cohérent

de doctrines, d'une discipline occulte et savante, ni d'un enseignement sacerdotal.

Aussi les adeptes de cet art douteux sont-ils méprisés. Ce sont encore à l'époque d'Auguste des gueuses équivoques qui exercent leur misérable métier dans les bas-fonds des quartiers populaires. Mais avec l'invasion des religions orientales, la considération pour le magicien grandit et sa condition s'élève [1]. On l'honore et on le redoute davantage. Au IIe siècle, nul ne conteste plus guère qu'il puisse provoquer des apparitions divines, converser avec les esprits supérieurs et même s'élever en personne jusqu'au ciel [2].

On saisit ici l'action victorieuse des cultes alexandrins. En Égypte [3] le rituel, à proprement parler, n'est pas autre chose à l'origine qu'un ensemble de pratiques magiques. Les cérémonies accomplies par les fidèles imposaient leur volonté aux dieux. Ceux-ci étaient contraints d'obéir sur-le-champ à l'officiant, si la liturgie était exactement accomplie, si les incantations et les paroles opérantes étaient récitées avec l'intonation juste. Le prêtre instruit avait une puissance presque illimitée sur tous les êtres surnaturels qui peuplaient la terre, les eaux, l'air, les enfers et les cieux. Nulle part on ne maintint moins la distance qui sépare l'humain du divin ; nulle part la différenciation progressive qui distingua partout la magie de la religion, ne resta moins avancée. Elles demeurèrent si intimement associées jusqu'à la fin du paganisme qu'on a peine parfois à distinguer les textes qui appartiennent à l'une ou à l'autre.

Les Chaldéens [4] aussi étaient de grands maîtres ès sorcel-

1. Friedländer, *Sittengeschichte*, I[6], 509 suiv.

2. Arnobe, II, 62, cf. II, 13 ; Jamblique, *De Myst.*, VIII, 4.

3. Magie en Égypte : Budge, *Egyptian Magic*, Londres, 1901. Wiedemann, *Magie und Zauberei in alten Aegypten*, Leipzig, 1905, [cf. Maspero, *Rev. critique*, 1905, II, p. 166], et les ouvrages analysés par Capart, *Rev. hist. des relig.*, 1905. [Bulletin de 1904, p. 17].

4. Fossey, *La magie assyrienne*, Paris, 1902. On trouvera, p. 7, la bibliographie antérieure. Cf. aussi Hubert dans Saglio *s. v.* Magia,

leries, à la fois versés dans la connaissance des présages e experts à conjurer les maux que ceux-ci annonçaient. Le magiciens, conseillers écoutés des rois, y faisaient parti du clergé officiel, y invoquaient dans leurs incantatior l'aide des dieux de l'État, et leur science sacrée y éta aussi respectée que l'haruspicine en Étrurie. Le prestig fabuleux qui continua de l'entourer, en assura la persistanc après la chute de Ninive et de Babylone. La tradition n'e était point perdue sous les Césars, et une quantité d'e chanteurs se réclamaient à tort ou à raison de l'antiq sagesse de la Chaldée [1].

Aussi, le thaumaturge, héritier supposé des prêtr archaïques, prend-il à Rome même une apparence tou sacerdotale. Sage inspiré qui reçoit les confidences d esprits célestes, il se rapproche par la dignité de sa tenu et de sa vie des philosophes. Le vulgaire ne tarde pas à l confondre [2], et, de fait, la philosophie orientalisante de la fi du paganisme accueille et justifie toutes les superstitions. L néo-platonisme, qui fait à la démonologie une large place penche de plus en plus vers la théurgie, où il finit par s perdre.

Mais les anciens distinguent expressément de cet a licite et honorable, pour lequel on inventa ce nom de « théu gie » [3], la « magie » proprement dite, toujours suspecte

p. 1505, n. 5. — On rapprochera utilement de la magie assyro-cha déenne, la magie hindoue. Cf. Victor Henry, *La magie dans l'In antique*, Paris, 1904.

1. Il ne manque pas d'indices qui montrent que la magie chaldéenne propagea dans l'empire romain (Apulée, *De magia*, 38. Lucien, *Philopse des*, c. 11 ; *Necyom.*, c. 6, etc. Cf. Hubert, *l. c.*). Les promoteurs les pl influents de la rénovation de ces études semblent être deux personnag assez énigmatiques, Julien le Chaldéen et son fils Julien le Théurge q vivait sous Marc-Aurèle. Celui-ci passait pour l'auteur des Λόγια Χαλδαϊκ qui devinrent en quelque sorte la Bible des derniers néoplatonicien

2. Apulée, *De magia*, c. 27. Le nom de φιλόσοφος, *philosoph* finit par être appliqué à tous les adeptes des sciences occultes.

3. Le terme paraît avoir été employé d'abord par Julien dit Théurge, et avoir passé de là dans Porphyre (Augustin, *Civ. Dei*, X, 9-1

réprouvée. Le nom de mages (μάγοι) appliqué à tous les faiseurs de miracles, désigne proprement les prêtres du mazdéisme, et une tradition bien attestée faisait en effet des Perses [1] les auteurs de la véritable magie, de celle que le moyen âge appellera magie noire. S'ils ne l'ont pas inventée, car elle est vieille comme l'humanité, ils ont du moins été les premiers à l'édifier sur un fondement doctrinal et à lui assigner une place dans un système théologique nettement formulé. C'est le dualisme mazdéen qui donna à ce savoir pernicieux une puissance nouvelle avec les caractères qui le distingueront désormais.

Sous quelles influences s'est formée la magie perse, quand et comment elle s'est propagée, ce sont là des questions encore mal élucidées. La fusion intime qui s'opéra à Babylone entre les doctrines religieuses des conquérants iraniens et celles du clergé indigène, se produisit aussi dans cet ordre de croyances [2], et les mages, établis en Mésopotamie, combinèrent leurs traditions secrètes avec le code de rites et de formules appliqué par les sorciers chal-

et chez les néoplatoniciens postérieurs (je dois cette observation à mon collègue M. Bidez).

1. Les découvertes de papyrus magiques ayant été faites en Égypte, on a été porté à exagérer l'influence que la religion de ce pays exerça sur le développement de la magie. Elle lui fit une large place, nous l'avons rappelé plus haut, mais l'étude même des papyrus prouve que des éléments d'origine très diverse s'étaient combinés avec la sorcellerie indigène. Celle-ci paraît avoir insisté surtout sur l'importance des « noms barbares », parce que le nom a pour les Égyptiens une réalité indépendante de l'objet qu'il désigne et possède par lui-même une force opérante. Mais ce n'est là, somme toute, qu'une théorie accessoire, et il est très remarquable que Pline traitant de l'origine de la magie [XXX, 7] nomme en première ligne les Perses, mais ne mentionne même pas les Égyptiens.

2. *Mon. myst. Mithra*, I, 230 suiv. — Par suite, Zoroastre, maître incontesté des mages, est souvent considéré comme un disciple des Chaldéens ou comme étant lui-même de Babylone. Le mélange des croyances iraniennes et chaldéennes apparaît clairement dans Lucien, *Necyom.*, 6 suiv. 11.

déens. La curiosité universelle des Grecs obtint de bonne heure communication de cette science merveilleuse. Les philosophes naturalistes, comme Démocrite, le grand voyageur, paraissent avoir fait plus d'un emprunt au trésor des observations recueillies par les prêtres orientaux. Ils ont sans doute puisé dans ces compilations disparates, où le vrai se mêlait à l'absurde et le réel au fantastique, la connaissance de quelque propriété des plantes ou des minéraux, de quelque expérience de physique. Mais le clair génie des Hellènes se détourna toujours des spéculations troubles de la magie, et ne leur accorda qu'une attention distraite et une considération médiocre. Seulement à l'époque alexandrine, on traduisit en grec les livres attribués aux maîtres à demi fabuleux de la science persique, Zoroastre, Hostanès, Hystaspe, et jusqu'à la fin du paganisme ceux-ci jouirent d'une autorité prestigieuse. En même temps, les Juifs, initiés aux arcanes des doctrines et des procédés irano-chaldéens, en firent connaître indirectement certaines recettes partout où la Dispersion les répandit [1]. Postérieurement une action plus immédiate fut exercée sur le monde romain par les colonies perses d'Asie Mineure [2], demeurées obstinément fidèles à leurs antiques croyances nationales.

La valeur particulière que les mazdéens attribuaient à la magie découle nécessairement de leur système dualiste. En face d'Ormuzd, qui siège dans le ciel lumineux, se dresse son adversaire irréconciliable, Ahriman, qui règne sur le monde souterrain. L'un est synonyme de clarté, de vérité, de bonté ; l'autre de ténèbres, de mensonge et de perver-

1. Magie juive : Blau, *Das Altjüdische Zauberwesen*, 1898, cf. Hubert, *l. c.*, p. 1505.

2. Pline, *H. N.*, XXX, 1, § 6 ; Juvénal, VI, 548 suiv. — Pour Pline, ces mages connaissent surtout *veneficas artes*. La toxicologie de Mithridate remonte à cette source (Pline, XXV, 2, 7). Cf. Horace, Epod., V, 21; Virgile, *Egl.*, VIII, 95, etc.

sité. L'un commande aux génies bienfaisants qui protègent la piété des fidèles ; l'autre aux démons dont la malveillance provoque tous les maux qui affligent l'humanité. Les deux principes opposés se disputent la domination de la terre, et chacun y a produit des animaux et des plantes utiles ou nuisibles. Tout y est céleste ou infernal. Ahriman et ses démons, qui viennent errer autour des hommes pour les tenter et leur nuire [1], sont des dieux malfaisants, mais des dieux indépendants de ceux qui forment l'armée secourable d'Ormuzd. Le mazdéen leur sacrifie soit pour détourner les malheurs dont ils le menacent, soit aussi pour les exciter contre les ennemis du vrai croyant. Plutarque [2] nous donne un exemple de ces sombres sacrifices des mages. « Ils pilent dans un mortier, dit-il, une herbe appelée moly (une espèce d'ail) en invoquant Hadès (Ahriman) et les Ténèbres, puis mêlant cette herbe au sang d'un loup qu'ils égorgent, ils l'emportent et la jettent dans un lieu où le soleil ne pénètre pas. » C'est bien là une opération de nécromant.

On comprend quelle force nouvelle une pareille conception de l'univers devait donner à la magie. Elle n'est plus seulement un assemblage disparate de superstitions populaires et d'observations scientifiques. Elle devient une religion à rebours ; ses rites nocturnes forment l'effroyable liturgie des puissances infernales. Il n'est aucun miracle que le magicien expérimenté ne puisse attendre du pouvoir des démons, s'il connaît le moyen de les transformer en ses serviteurs ; il n'est aucune atrocité qu'il ne puisse inventer pour se rendre propices des divinités mauvaises, que le crime satisfait et que la souffrance réjouit. De là, cet ensemble de pratiques impies, célébrées dans l'ombre, et

1. Minucius Fel., *Octavius*, 26 : « Hostanes daemones prodidit terrenos, vagos, humanitatis inimicos. »
2. Plut., *De Iside*, c. 46.

dont l'horreur n'a d'égale que leur ineptie : préparation de breuvages qui troublent les sens et égarent la raison, composition de poisons subtils extraits de plantes démoniaques et de cadavres qu'a saisis la corruption, fille des enfers [1], immolations d'enfants pour lire l'avenir dans leurs entrailles palpitantes ou évoquer les revenants. Tous les raffinements sataniques que peut concevoir en un jour de démence une imagination pervertie [2] plairont à la malignité des esprits immondes ; plus leur monstruosité sera odieuse, plus certaine sera leur efficacité.

En présence de ces abominations, l'État romain s'émeut, et il les frappe de toute la rigueur de sa justice répressive. Tandis qu'on se contentait d'ordinaire, en cas d'abus constaté, d'expulser de Rome les astrologues — qui se hâtaient d'y rentrer, — les magiciens sont assimilés aux meurtriers et aux empoisonneurs, et punis des derniers supplices. On les cloue sur la croix, on les expose aux bêtes. On poursuit non seulement l'exercice de leur profession, mais le simple fait de posséder des ouvrages de sorcellerie [3].

Seulement, il est toujours avec la police des accommodements, et les mœurs furent ici encore plus fortes que les lois. Les rigueurs intermittentes des édits impériaux ne furent pas plus efficaces pour détruire une superstition invétérée, que la polémique chrétienne pour la guérir. L'État et l'Église en s'unissant pour les combattre reconnaissaient sa puissance. Ni le premier ni la seconde n'atteignait la racine du mal, et ne niait la réalité du pouvoir exercé par les sorciers. Tant qu'on admit que les esprits malins intervenaient

1. La *druj Nasu* des mazdéens, cf. Darmesteter, *Zend Avesta*, II, p. xi et 146 suiv.

2. Cf. surtout Lucain, *Phars.*, VI, 520 suiv.

3. Mommsen, *Strafrecht*, 639 suiv. — Il n'est pas douteux que la législation d'Auguste punit déjà la magie, cf. Dion, LII, 34, 3 ; Manilius, II, 108, oppose à l'astrologie les *artes quarum haud permissa facultas*. Cf. aussi Suet., *Aug.*, 31.

constamment dans les affaires terrestres, et qu'il existait des moyens secrets permettant à l'opérateur de les dominer ou de partager leur puissance, la magie fut indestructible. Elle faisait appel à trop de passions humaines pour n'être pas entendue. Si d'une part le désir de pénétrer les mystères de l'avenir, la crainte de malheurs inconnus et l'espoir toujours renaissant poussaient les foules anxieuses à chercher une certitude chimérique dans l'astrologie, de l'autre dans la magie, l'attrait troublant du merveilleux, les sollicitations de l'amour et de l'ambition, l'âpre volupté de la vengeance, la fascination du crime et l'ivresse du sang versé, tous les instincts inavouables dont on cherche dans l'ombre l'assouvissement, exerçaient tour à tour leur séduction. Elle poursuivit à travers tout l'empire romain son existence occulte, et le mystère même dont elle était forcée de s'entourer augmenta son prestige, en lui donnant presque l'autorité d'une révélation.

Une affaire curieuse qui se passa dans les dernières années du ve siècle à Béryte en Syrie, nous montre quelle confiance les esprits les plus éclairés gardaient encore à cette époque dans les pratiques de la magie la plus atroce. Des étudiants de la célèbre école de droit de cette ville voulurent une nuit égorger dans le cirque un esclave, afin que le maître de celui-ci obtînt les faveurs d'une femme qui lui résistait. Dénoncés, ils durent livrer les volumes qu'ils tenaient cachés et parmi lesquels on trouva ceux de Zoroastre et d'Hostanès, ainsi que ceux de l'astrologue Manéthon. La ville fut en émoi, et de nouvelles perquisitions prouvèrent que beaucoup de jeunes gens préféraient à l'étude des lois romaines celle de la science qu'elles prohibaient. Sur l'ordre de l'évêque, on fit un solennel autodafé de toute cette littérature en présence des magistrats et du clergé, après avoir donné

1. Zacharie le Scholastique, *Vie de Sévère d'Antioche*, éd. Kugener (Patrol. orientalis, II), p. 57 suiv.

lecture publique des passages les plus révoltants, en sorte, dit le pieux auteur qui nous raconte cette histoire, que chacun apprit à connaître les promesses orgueilleuses et vaines des démons.

Ainsi se perpétuaient encore dans l'Orient chrétien après la chute du paganisme les antiques traditions des mages de la Perse. L'art néfaste qu'ils avaient enseigné n'opposa pas en Occident une résistance moins obstinée aux poursuites et aux anathèmes [1], et, dans l'Europe du moyen-âge, le vieux dualisme mazdéen continua à se manifester, jusqu'à l'aurore des temps modernes, dans les cérémonies de la messe noire et du culte de Satan.

Sœurs jumelles engendrées par l'Orient superstitieux et érudit, la magie et l'astrologie sont toujours restées les filles hybrides de sa culture sacerdotale. Leur existence est gouvernée par deux principes contraires, le raisonnement et la foi, et leur volonté oscille perpétuellement entre ces deux pôles de la pensée. Elles s'inspirent l'une et l'autre de la croyance en une sympathie universelle, qui suppose entre les êtres et les objets, animés tous pareillement d'une vie mystérieuse, des relations occultes et puissantes. La doctrine des influences sidérales combinée avec la constatation de l'immutabilité des révolutions célestes, conduit l'astrologie à formuler pour la première fois la théorie d'un fatalisme absolu et préconnaissable. Mais à côté de ce déterminisme rigoureux, elle conserve la foi de son enfance en des étoiles divines, dont l'homme par sa dévotion peut s'assurer la bienveillance et désarmer la malignité. La méthode expérimentale se réduit à compléter les pronostics fondés sur le caractère supposé des dieux stellaires.

La magie, elle aussi, reste à demi empirique, à demi religieuse. Comme notre physique, elle repose sur l'observa-

1. Magie à Rome au ve siècle, cf. supra, t. VIII, 435.

tion, elle proclame la constance des lois de la nature, et elle cherche à s'emparer des énergies latentes du monde matériel pour les asservir à la volonté de l'homme. Mais en même temps elle reconnaît dans les forces qu'elle prétend se soumettre des esprits ou démons, dont on peut, par des sacrifices et des incantations, se concilier la protection, adoucir la malveillance, ou déchaîner l'hostilité furibonde.

Malgré toutes les aberrations où elles s'égarèrent, l'astrologie et la magie n'ont pas été inutiles. Leur savoir mensonger a contribué sérieusement au progrès des connaissances humaines. En entretenant chez leurs adeptes des espérances chimériques et des ambitious fallacieuses, elles les vouèrent à des recherches pénibles qu'ils n'eussent pas entreprises sans doute ou poursuivies par amour désintéressé du vrai. Les observations que les prêtres de l'antique Orient recueillirent avec une inlassable patience, provoquèrent les premières découvertes des sciences naturelles et de l'astronomie. Mais celles-ci, en reconnaissant plus tard l'inanité des illusions merveilleuses dont elles s'étaient nourries, ruinèrent les fondements de l'astrologie et de la magie, à qui elles devaient leur naissance.

Bruxelles.

FRANZ CUMONT.

CHRONIQUE BIBLIQUE

IV. Exégèse de l'Ancien Testament. — 1. Il y a encore des personnes doctes qui essaient de prouver l'authenticité mosaïque du Pentateuque. Tel est le cas de M. Wiener, qui entreprend de ruiner tout le travail de la critique moderne par des considérations sur certains préceptes de la Loi (*Studies in Biblical law*; London, Nutt, 1904; in-8°, IX-128 pages). Selon lui, les critiques ne savent pas le droit; s'ils le connaissaient un peu, ils s'apercevraient que les institutions mosaïques sont parfaitement homogènes et ne sont intelligibles que dans la conception traditionnelle. L'auteur aurait dû pousser la charité envers les pauvres exégètes jusqu'à leur apprendre à quelle époque a vécu Moïse, ce qu'il a réellement fait, ce qu'était Israël dans le désert et comment il y vivait, toutes choses que M. Wiener paraît savoir très bien et que les meilleurs critiques semblent ignorer de plus en plus.

2. On trouvera dans l'ouvrage de M. J. Meinhold sur les premiers chapitres de la Genèse un commentaire suffisamment complet des légendes bibliques (*Die biblische Urgeschichte*; Bonn, Marcus, 1904, in-8°, 176 pages). L'auteur n'a pas d'autre prétention que de vulgariser les résultats des découvertes et des travaux critiques accomplis en ces derniers temps. Il ne laisse pas de faire une assez grande part aux hypothèses. Il se montre fort réservé sur la question des emprunts babyloniens, qu'il limite au récit du déluge. L'exposition, substantielle et même passablement touffue, manque un peu de clarté.

3. Le livre d'Isaïe soulève une quantité de problèmes intéressants pour la critique, parfois déconcertants pour l'exégèse dite traditionnelle. Il semble que l'on ait voulu, dans le commentaire que vient de publier le P. A. Condamin, S. J., éviter de les aborder tous en même temps. Ce volume contient une introduction très sommaire, la traduction avec des notes critiques, la discussion des morceaux pour ce qui est de la structure littéraire et poétique, de leur sens général, quelquefois de leur origine, quand on croit pouvoir conclure à leur authenticité (*Le livre d'Isaïe*, traduction critique avec notes et commentaire; Paris, Lecoffre, 1905; gr. in-8°, XIX-400 pages; collection de la *Revue biblique*). « Une démonstration complète de la composition des poèmes en strophes, avec des exemples tirés des autres livres poétiques de la Bible, est réservée à l'*Introduction au livre d'Isaïe*, qui traitera aussi certains points de chronologie, d'histoire et de critique littéraire. Parmi les questions d'authenticité il en est qui concernent surtout l'origine du livre d'Isaïe *en tant que livre*,

et dont la solution n'est pas absolument indispensable à l'intelligence du texte (ch. XIII-XIV, 23; XXIV-XXVII; XXXVI-XXXIX; XL-LXVI); elles seront discutées, s'il plaît à Dieu, dans ledit volume. » Espérons que Dieu ne tardera pas trop à permettre au P. Condamin de discuter ces questions d'authenticité qui ont une si agréable façon de concerner l'origine du livre.

La nouvelle traduction d'Isaïe est très exacte, très soignée; la critique du texte est conduite avec une liberté dont il n'y a pas eu jusqu'à présent beaucoup d'exemples chez les commentateurs catholiques; les notes, succinctes et substantielles, servent surtout à justifier les corrections admises par l'auteur; les petites dissertations jointes à chaque morceau en contiennent le véritable commentaire et en facilitent l'intelligence; elles sont très claires et bien ordonnées; par-ci par-là une certaine sécheresse qui touche à l'âpreté, presque à la mauvaise humeur.

Il se pourrait bien que le défaut capital, sinon unique, de cette œuvre importante fût dans le système strophique adopté par l'auteur et qui est celui d'un autre Jésuite, le P. Zenner. Puisqu'on nous annonce « une démonstration complète de la composition des poèmes en strophes », il y aurait mauvaise grâce et peut-être inconvénient à critiquer dès maintenant les résultats auxquels arrive le P. Condamin. Disons néanmoins qu'il paraît s'autoriser beaucoup de son système pour supposer des transpositions dont la probabilité n'est pas toujours autrement garantie, et qu'un tel procédé ne laisse pas d'être dangereux. On se demande souvent si l'auteur n'est pas préoccupé de son cadre strophique au point d'y sacrifier le rythme vrai.

L'interprétation de la fameuse prophétie d'Emmanuel, empruntée au P. Durand, S. J., est passablement subtile : « Si la Vierge promise venait maintenant à concevoir et à enfanter, l'Emmanuel, son fils, en qui la famille de David place son espoir, n'aurait pas encore atteint l'âge de discrétion qu'on se verrait déjà en face des faits accomplis », à savoir la punition d'Achaz. Belle prophétie en vérité, intelligible, naturelle, et qui a dû faire peur au monarque incrédule !

4. Avec le second fascicule des Petits prophètes s'achève l'important commentaire de l'Ancien Testament publié sous la direction de M. Marti (*Dodekaprophetoń; Kurzer Hand-Com. z. A. T.*, Lieferung 20, zweite Hälfte; Tübingen, Mohr, 1904; gr. in-8°, XVI-252 pages; sur la première partie de cette livraison, voir *Revue*, VIII, 490). On y trouve l'introduction générale et l'explication des textes à partir de Jonas, avec les introductions particulières. L'existence de la collection au commencement du second siècle av. J.-C. est attestée par Eccli. XLIX, 10, vers l'an 180 av. J.-C., mais M. Marti estime que des additions notables (principalement Zach. IX-XIV) y ont encore été pratiquées ensuite et que le livre n'a acquis sa forme définitive qu'aux environs de l'an 100.

Le cantique de Jonas dans le ventre du poisson est un psaume

ajouté après coup au récit, comme le cantique d'Anne, mère de Samuel ; à part cette addition et quelques menues gloses, il n'y a pas lieu de contester l'unité de la narration, conte merveilleux rédigé dans une intention didactique, mais non allégorie ; pour n'être pas historique, la matière ne laisse pas d'avoir été plus ou moins empruntée à la tradition, et la mythologie offre des points de comparaison pour l'affaire du monstre marin ; l'histoire a pu être rédigée vers l'an 300 ou un peu plus tard, et le psaume n'y être inséré qu'après la réunion des Douze en un seul livre, vers l'an 200 ; l'esprit du narrateur est bien celui des prophètes, et ce n'est point par hasard que Jésus fait allusion au succès de Jonas près des Ninivites (Matth. xii, 41 ; Luc, xi, 32).

On distingue trois parties dans Michée : i-iii, iv-v, vi-vii ; la première partie, sauf quelques additions, remonte au prophète contemporain d'Ézéchias et d'Isaïe et paraît avoir été rédigée par lui-même (vers 705-701) ; les morceaux de la seconde partie auraient été écrits vers l'an 500 ; la troisième partie, dans son ensemble, ne remonterait pas plus haut que le second siècle. Le livret primitif aurait été augmenté par additions successives.

La prophétie de Nahum contre Ninive comprend i, 11, 14 ; ii, 2, 4-14 ; iii, 1-19. Le début est surajouté ; il comprend un morceau de psaume alphabétique (i, 2-10), avec une pièce de suture (i, 12-13 ; ii, 1, 3). Nahum serait un prophète judéen dont l'oracle daterait de l'an 610 environ. Les morceaux du commencement pourraient être du second siècle.

Le livre d'Habacuc est composé d'une manière analogue, sauf qu'il a a été enrichi d'un psaume (i, 2-4, 12*a*, 13 ; ii, 1-4) au commencement (cf. *Revue*, IV, 182) et à la fin (iii). Le noyau prophétique est formé de deux oracles dont le premier (i, 5-10, 14-15) aurait été composé en l'an 605, le second (ii, 5-19) vers 540. Le psaume du début n'a rien de caractéristique ; il est postexilien et pourrait ne pas remonter plus haut que le second siècle, auquel appartient le psaume de la fin. i, 11, 12 *b*, 17 — ii, 20, seraient des gloses. Le premier oracle seul serait du contemporain de Jérémie.

La prophétie originale de Sophonie, composée en 627-626, comprenait la majeure partie des chapitres i-ii ; le c. iii aurait été surajouté en deux fois (iii, 1-7, ve siècle, peut-être iie ; iii, 8-15, 17-19, iie siècle), sans compter un certain nombre de gloses.

La notice concernant l'activité prophétique d'Aggée ne semble pas avoir été rédigée par celui-ci, mais elle est d'un contemporain et de très peu postérieure aux faits qu'elle raconte.

Les huit premiers chapitres de Zacharie sont l'œuvre de ce prophète, en 519-518. On a retouché les passages qui annonçaient la royauté de Zorobabel. Les derniers chapitres (ix-xiv) forment un tout ; ils auraient été rédigés en l'an 160, sous le pontificat d'Alkimus.

L'oracle de Malachie était primitivement anonyme ; l'auteur a écrit vers 460-450, avant l'introduction du Code sacerdotal et la réforme

d'Esdras. M. Marti y signale deux additions importantes: II, 11-12, concernant les mariages avec des femmes étrangères, et III, 21-24, espèce de conclusion dont le rédacteur considérait Malachie comme le dernier des prophètes et le fait parler en conséquence. Eccli. XLVIII, 10, connaît le livre avec cette conclusion.

5. La brochure du P. V. Zapletal sur la métrique de l'Ecclésiaste (*Die Metrik des Buches Kohelet*; Fribourg, Gwschend, 1904; in-4°, 20 pages) faisait vivement désirer la publication du commentaire qu'elle annonçait. Ce commentaire a paru et il est vraiment remarquable (*Das Buch Kohelet*; Fribourg, Gschwend, 1905; gr. in-8°, XIV-243 pages). Une large introduction précède l'explication et la traduction du texte hébreu. L'auteur discute avec beaucoup de compétence (on s'en apercevrait bien quand même il emploierait moins souvent le pronom *ich*) et de sagacité l'unité du livre, sa forme poétique, son rapport avec la philosophie grecque, sa doctrine sur la vie future, son origine. Il a sans doute raison d'écarter les hypothèses plus ou moins compliquées par lesquelles on a voulu expliquer l'apparente incohérence de la composition. Il admet même l'authenticité de l'épilogue (Eccl. XII, 9-14), et l'on peut trouver en effet que ce morceau a été écrit avec autant d'esprit et dans le même esprit que le reste. La question du rythme semble résolue par le seul examen du texte; les sentences se découpent naturellement en membres parallèles et proportionnés. Le P. Zapletal a eu la sagesse de s'en tenir aux indications fournies par le texte même et de ne pas le tourmenter pour le faire entrer dans les cadres d'une strophique savamment élaborée. Il ne laisse pas d'invoquer le rythme pour éliminer comme gloses rédactionnelles nombre de mots ou de courts passages. On peut hésiter à le suivre dans certains cas, par exemple, pour I, 9*c*, qui paraît utile pour la liaison des idées, et qui, vu la liberté de la composition, n'est pas à exclure pour la seule raison que la présence de ce membre de phrase constitue un tristique dans un morceau composé de distiques. L'Ecclésiaste n'a fait aucun emprunt de doctrine à la philosophie grecque; il connaît la doctrine de l'immortalité de l'âme et il l'écarte pour s'en tenir à l'ancienne croyance hébraïque et sémitique du *scheol*. Il a vécu vers la fin du IIIe siècle avant l'ère chrétienne. La fiction littéraire par laquelle il a mis son livre sous un nom d'emprunt, qui désigne le roi Salomon, était dans l'usage de ce temps. Renan a fort exagéré son scepticisme et son dilettantisme. Peut-être le P. Zapletal tombe-t-il un peu, très peu, dans l'excès contraire. Peut-être aussi, tout en constatant que l'auteur, d'ailleurs très juif, a vécu dans une atmosphère plus ou moins chargée d'hellénisme, aurait-il pu déterminer avec plus de précision l'influence du milieu sur son état d'esprit, le courant de sa pensée et même son style.

Les notes exégétiques qui suivent cette magistrale introduction sont très érudites (certaines citations des auteurs classiques y viennent à propos) et d'un grand intérêt. La traduction est exacte et soignée.

6. Il semble que M. R. Laqueur vient de poser en termes nouveaux la question, depuis quelque temps fort débattue, de l'origine et du caractère du second livre des Macchabées (*Kritische Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch*; Strasbourg, Trübner, 1904; in-8°, VI-87 pages). Il discute fort habilement la question de chronologie (cf. *Revue*, IX, 491); il soumet à une critique des plus pénétrantes les lettres du ch. XI et celles qui servent maintenant d'introduction au livre; il prouve que celles-ci ne sont ni authentiques ni partie intégrante de l'ouvrage et que celles-là ont été altérées (documents se rapportant aux derniers temps d'Antiochus Épiphane et qu'on aurait voulu attribuer au règne de son successeur); il estime, et c'est la conclusion principale de son étude, que le second livre des Macchabées n'est pas un simple abrégé mais une compilation pour laquelle on a exploité deux sources, l'une plus ancienne et très autorisée, mais que l'on a mutilée et corrigée, l'autre plus récente, fortement légendaire, qui serait l'œuvre de Jason de Cyrène, mentionnée dans le préambule. On ne peut pas considérer ce résultat comme définitif; mais l'argumentation de M. Laqueur est très bien conduite et la thèse est à examiner.

V. Exégèse du Nouveau Testament. — 1. Nos lecteurs connaissent déjà le premier volume de l'*Histoire des livres du Nouveau Testament*, par M. E. Jacquier (voir *Revue*, VIII, p. 297). Le second volume a paru (Paris, Lecoffre, 1905; in-12, 511 pages). Il est tout entier consacré aux Évangiles synoptiques. Ouvrage complet pour ce qui est de l'information, satisfaisant pour ce qui est de l'ordre, suffisamment clair pour ce qui est de l'exposition, un peu déconcertant dans certains détails d'argumentation et dans les conclusions générales.

La discussion du témoignage de Papias et de l'ancienne littérature ecclésiastique est assez courte; l'hésitation de l'auteur sur le rapport des citations de Papias avec nos Évangiles canoniques de Marc et de Matthieu est très significative. Personne dans l'antiquité n'a soupçonné qu'il pût être question d'autres livres. Il semble que l'antiquité avait raison et que les propos de Jean l'Ancien n'ont pas l'importance que beaucoup de critiques ont voulu leur attribuer pour la solution du problème synoptique. Ces propos concernent les Évangiles traditionnels et ils ont pour objet d'en expliquer l'attribution; s'ils contiennent quelque souvenir historique, ce ne peut être sans mélange de conjecture apologétique, attendu que le second Évangile n'est pas à considérer comme un écho direct de la prédication de Pierre, ni le premier, qui dépend du second, comme la traduction d'un livre écrit en hébreu ou en araméen. La question de savoir si les fameux *Logia* ont été rédigés dans l'une ou l'autre de ces langues pourrait comporter une troisième alternative : ils n'auraient été écrits d'abord ni dans l'une ni dans l'autre, mais en grec, d'après la catéchèse orale. La langue de celle-ci fut d'abord celle du Christ, c'est-à-dire le dialecte araméen de Palestine, mais le grec fut nécessairement employé de très bonne heure,

et l'intermédiaire d'une rédaction sémitique, base de la rédaction grecque, est une possibilité, non une hypothèse indispensable.

La moitié du volume de M. Jacquier est consacrée à l'analyse des trois premiers Évangiles : en soi, ce développement n'a rien d'exagéré, puisque c'est surtout par cette analyse que l'on peut se faire une idée du problème synoptique et de la solution qu'il convient d'y proposer ; mais on ne voit pas bien dans la triple division adoptée par l'auteur : analyse comparée des trois Synoptiques en prenant Marc pour base, analyse comparée de Luc et de Matthieu en prenant Luc pour base, analyse de Matthieu, l'opportunité de la troisième partie, dans les deux premières parties, la traduction des textes, la simple constatation des divergences tiennent une très grande place, et les remarques destinées à rendre compte de ces divergences en occupent une relativement petite; il arrive de plus que ces réflexions ont parfois un caractère vague ou qu'elles semblent très discutables, parce que M. Jacquier, sans s'arrêter à la cause prochaine des divergences, à savoir les intentions, les tendances et ce qu'on pourrait appeler le tempérament théologique et littéraire de chaque évangéliste veut remonter, tout de suite, à des causes générales et éloignées. Par exemple, pour la résurrection de la fille de Jaïr, après l'énumération des particularités qui distinguent les trois récits, on lit (p. 89) : « En face de pareilles divergences ne doit-on pas supposer que la tradition orale ou le texte ont subi plusieurs remaniements successifs qui éloignaient les récits, souvent répétés, toujours davantage les uns des autres ? » Une question préalable se pose, celle de la mesure de liberté que chaque rédacteur a pu prendre à l'égard de sa source immédiate. Or, si l'on tient compte, non d'une probabilité fondée sur un passage, mais de cent probabilités fondées sur cent passages, cette mesure de liberté paraît avoir été large ; Matthieu et Luc sont parfaitement capables de supprimer ou de modifier certains traits de Marc et de changer ses expressions ; Marc paraît avoir eu, de son côté, le goût du développement descriptif ; pas n'est besoin de tant d'étapes successives entre le récit primitif et les rédactions évangéliques ; nos trois textes, dans le cas cité, pourraient fort bien dépendre immédiatement d'une même source, à moins que telle rédaction plus récente ne dépende à la fois du récit primitif et d'une rédaction secondaire. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, ce qu'il faut étudier d'abord, avant de formuler des conclusions sur l'histoire de la tradition évangélique, orale ou écrite, ce sont les procédés rédactionnels des évangélistes. Dieu nous préserve de la critique subjective et de tout subjectivisme ! Mais la critique vraiment objective est celle qui entre dans la subjectivité des écrivains dont elle essaie de comprendre et d'expliquer les œuvres. La critique qui se borne à éplucher la lettre n'a qu'une objectivité de surface ; elle n'atteint que les mots et le matériel des idées ; elle ne pénètre pas jusqu'à la réalité vive et ne réussit pas à la faire palpiter de nouveau sous le regard du lecteur. L'Évangile était une foi vivante, ardente, mouvante, et non pas une leçon qu'on répétait ou qu'on recopiait plus ou moins fidèlement.

Les conclusions générales de M. Jacquier sont assez confuses. « A l'or gine, il y eut, dit-il (p. 355) une catéchèse orale araméenne. Cett catéchèse a été traduite de bonne heure en grec et par plusieurs. L évangélistes se sont servis de documents écrits qui reproduisaient plu ou moins la même catéchèse orale, ou des souvenirs détachés de la pr dication apostolique. Ces documents différaient, tant au point de vu de la langue qu'à celui des faits et de l'ordre des faits ; ils n'étaient pa agglomérés pour former un évangile complet; les péricopes étaient plu tôt réunies en paquets. Les discours ou les sentences du Seigneu devaient être dans le même état de dispersion et, de plus, le texte e variait surtout par le fait des traducteurs multiples. Il est impossibl de préciser le nombre ou le caractère de ces documents. Les évangé listes ont choisi leurs matériaux et les ont retravaillés pour les adapte à leur but ; il en ont corrigé la langue et la tenue littéraire générale. l est probable qu'ils ont utilisé des récits ou des détails encore à l'éta oral. Bien qu'il semble plus probable que les évangélistes se sont servi de documents écrits, on peut croire cependant que, pour l'ensemble ils ont reçu leurs matériaux primitifs directement de la tradition orale » *Qui potest capere capiat.*

La valeur historique de la tradition et des Évangiles synoptiques supposée partout, n'est discutée nulle part. On comprend que l'auteu n'ait pas traité à fond une question aussi délicate ; mais il n'y en a pa moins lieu de signaler cette lacune. A propos des récits de la naissance on lit (p. 209) : « De l'examen de ces récits il résulte que Luc et Matthieu reproduisent deux traditions qui se sont formées indépendamment l'une de l'autre. Elles s'accordent sur un seul fait, la naissance de Jésus à Bethléem, puis racontent des événements qui, pour être différents, ne sont pas contradictoires. La seule difficulté est de mettre tous les faits en ordre. En résumé, Matthieu et Luc s'accordent sur les personnages principaux : Joseph, Marie, Jésus, sur la naissance surnaturelle de Jésus à Bethléem, sur son caractère de Messie, sur son séjour à Nazareth pendant son enfance. Matthieu rapporte seulement les faits qui établissaient en Jésus l'accomplissement des prophéties, tandis que Luc a agi en historien qui raconte tous les événements qu'il a connus ». Mais comment Luc a-t-il pu ignorer tous les faits racontés par Matthieu, et réciproquement? La vraie difficulté ne serait-elle pas dans la « formation » même de deux traditions aussi différentes ? Si les deux représentent des faits réels, il n'y aura eu à l'origine qu'une tradition, comme il n'y aura eu qu'une suite de faits : par quel moyen expliquer le partage de cette tradition unique en deux traditions qui s'ignoren mutuellement et radicalement ? L'accord « sur les personnages princi paux » ne prouve rien, puisque les noms étaient fournis par la traditio concernant le ministère de Jésus. L'accord sur la naissance à Bethléen ne prouve pas davantage, vu que les circonstances indiquées ne son pas les mêmes. Les critiques prétendent expliquer cet accord par l'in tention commune de faire droit à la prophétie de Michée, et il

expliquent les divergences par le défaut de tradition historique sur le point dont il s'agit. On n'apporte pas une solution meilleure en laissant la difficulté dans l'ombre et en abandonnant au lecteur le soin de s'en tirer comme il pourra.

M. Jacquier est disposé à croire que le premier Évangile tout entier, et non seulement les *Logia*, aurait été écrit en hébreu ou en araméen, par l'apôtre Matthieu ; même la traduction grecque serait antérieure à l'an 70. Marc aurait été composé probablement vers 64-67; Luc vers 60-70. Les trois Synoptiques seraient donc à peu près contemporains et indépendants l'un de l'autre. L'examen de ces opinions, qui sont exprimées d'ailleurs avec quelque réserve, nous entraînerait trop loin. Bornons-nous à noter qu'une date aussi ancienne paraît inadmissible pour Matthieu et pour Luc : on peut trouver *objectifs* certains arguments que les critiques font valoir en témoignage d'une composition plus récente et que M. Jacquier écarte comme *subjectifs*, par exemple la forme des prédictions dans le grand discours apocalyptique.

2. L'originalité du travail de M. E. de Witt Burton sur le problème synoptique (*Principles of literary criticism and the synoptic problem* ; Chicago, University Press, 1904 ; in-4°, 72 pages) consiste principalement dans la rigueur de sa méthode logique. L'auteur commence par établir une sorte de carte des rapports possibles entre les trois premiers Évangiles ; puis il fait l'application des diverses hypothèses, cherchant à déterminer celles qui sont réalisées dans les textes. Ce procédé scolastique peut avoir ses avantages; mais il va de soi qu'il ne garantit pas infailliblement la sûreté des conclusions. Il est difficile, en pareille matière, d'embrasser toute la série des possibilités, et le tout n'est pas de construire une belle machine critique, mais de la faire marcher convenablement. Les sources de Matthieu et de Luc seraient Marc ou un document à peu près identique à notre second Évangile ; un document dit galiléen qui aurait contenu la matière de Luc, III, 7-15, 17-18 ; IV, 2*b*-13, 16-30 ; V, 1-11 ; VI, 20-49 ; VII, 1-VIII, 3 ; un document dit péréen, représenté par Luc, IX, 51-XVIII, 14, XIX, 1-28. Matthieu aurait eu de plus un recueil de discours, les *Logia* de Papias, et de là viendrait l'attribution traditionnelle du premier Évangile. Les récits propres à Matthieu et à Luc, notamment les récits de l'enfance, viendraient de sources particulières, mais qui pourraient avoir été orales, sauf celles des récits de l'enfance dans le troisième Évangile. La distinction des sources principales semble un peu mécanique et artificielle. La question des sources de Marc n'est pas abordée : le rédacteur du second Évangile n'aurait-il pas pu connaître les *Logia*, non pas ceux de Papias, mais ceux qui ont existé et que les deux autres Synoptiques ont exploités ? Est-il bien nécessaire que la prédication du Baptiste, dont Marc reproduit un morceau, la tentation, que Marc donne aussi en abrégé, etc., la majeure partie du prétendu document galiléen aient été d'abord écrits à part et qu'ils ne se soient pas trouvés dans une recension des *Logia* ? Ne peut-on pas dire la même chose du document péréen ? L'analyse des

discours de Matthieu n'induirait-elle pas à y voir une œuvre de seconde main, non la forme primitive des *Logia* ? Pour expliquer, sinon pour résoudre le problème synoptique, il ne faudrait pas considérer seulement les possibilités abstraites afin d'en tirer une distribution quasi géométrique des matériaux de l'Évangile, mais scruter plus attentivement l'esprit et la manière de chacune des rédactions. Qu'est-ce que le troisième morceau du document galiléen (Luc, iv, 16-30), sinon un remaniement artificiel et symbolique du récit de Marc (vi, 1-6) sur la prédication infructueuse de Jésus à Nazareth ? Qu'est-ce que le quatrième morceau (Luc, v, 1-11), sinon le récit de la vocation des quatre premiers disciples dans le second Évangile (Marc, i, 16-20) amalgamé avec la pêche miraculeuse dont parle aussi le quatrième Évangile ? Qu'est-ce que le cinquième morceau (Luc, vi, 20-49), sinon une relation abrégée du discours dont Matthieu (v-vii) donne une édition développée ? Pourquoi le message de Jean-Baptiste (Luc, vii, 18-35 ; Matth., xi, 2-19) ne viendrait-il pas des *Logia* ? Et l'histoire de la pécheresse (Luc, vii, 36-50), où le récit de l'onction dans Marc (xiv, 3-9) se fait sentir, n'aurait-elle pu se trouver dans la même source et être omise par Matthieu pour la raison qui lui fait changer l'application de la parabole de la Brebis perdue (Matth. xviii, 12-14 ; cf. Luc, xv, 4-10) ?

3. Les deux conférences de M. J.-E. Carpenter sur *les Évangiles et la critique moderne* (traduites de l'anglais par J. Hocart ; Paris, Fischbacher, 1904 ; in-12, vii-87 pages) présentent un exposé clair et substantiel des conclusions qui tendent à être communément admises par les critiques indépendants touchant l'origine et le caractère des Synoptiques et du quatrième Évangile. Certaines assertions n'ont pas toute la précision désirable ou pourraient être contestées Ainsi la proposition incidente : « Vers la fin du second siècle [1], avant que nos Évangiles actuels fussent entrés dans la circulation sous les noms qui leur sont restés... » Il est certain que vers l'an 170 nos Évangiles circulaient sous les noms que nous leur connaissons, et l'on doit sans doute remonter plus haut, car il ne paraît pas probable que les notices de Papias se rapportent aux sources de nos évangiles, comme le veut M. Carpenter, et non aux Évangiles mêmes de Matthieu et de Marc. De même, les interpolations tardives que l'on veut trouver dans le premier Évangile, notamment la parole : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église », ont toute chance d'appartenir à la rédaction qui a constitué l'Évangile sous sa forme traditionnelle, à l'auteur qui est préoccupé de l'Église et de sa discipline, qui a composé la parabole de l'Ivraie et son explication, qui veut qu'on traite en païen celui qui n'écoute pas la réprimande de la communauté, qui a rédigé le discours du Christ aux apôtres après sa résurrection. L'allocution à Pierre rentre, si l'on peut dire, dans le système du livre et l'on n'a aucune preuve que ce mor-

1. Cette précision regrettable vient du traducteur.

ceau ait manqué d'abord dans les manuscrits de Matthieu. Il y aurait bien à dire sur l'argument tiré (par M. Hocart) de ce qu'Irénée ne cite pas MATTH. XVI, 18-19 « en faveur des prétentions hiérarchiques de Rome ». En quel endroit Irénée se fait-il *ex professo* l'avocat de ces prétentions?

4. Ce peut être une œuvre méritoire, mais ce doit être aussi une entreprise impossible que de discerner dans un livre comme le second Évangile la provenance spéciale de tous les éléments qui sont entrés dans la rédaction. M. E. Wendling n'a pas hésité devant les risques et les difficultés d'une telle besogne; il nous sert Marc partagé entre trois écrivains : le proto-Marc (M^1), un rédacteur (M^2) et l'évangéliste. Il nous fait voir en un texte correctement imprimé ce qui revient à chacun d'eux (*Ur-Marcus*; Tübingen, Mohr, 1905; in-8°; 73 pages). Les preuves viendront plus tard, dans un ouvrage plus étendu. La présente publication contient néanmoins assez d'indications et de remarques pour que l'on puisse apprécier la valeur de cette dissection. Il ne faut pas contester qu'elle soit légitime en principe Notre second Évangile n'est certainement pas une œuvre originale et le travail de rédaction paraît avoir été assez complexe. Les moyens extérieurs de contrôle faisant défaut, c'est la seule analyse du livre qui permet d'entrevoir sinon de reconstituer l'histoire de sa composition. Sur plusieurs points, les conclusions de M. Wendling s'accordent avec celles qu'ont déjà proposées d'autres critiques (MM. von Soden, J. Weiss, Wellhausen). Mais autant il paraît nécessaire et relativement facile de faire en gros la part des données originales et celle du travail rédactionnel, autant la distribution rigoureuse des éléments primitifs et des éléments secondaires paraît, en beaucoup de cas, sujette à caution. L'existence d'une première série de souvenirs écrits qui représenteraient la tradition de Pierre est très vraisemblable; celle d'autres récits originaux, quant à leur forme, qui n'appartiennent pas à cette série et que l'évangéliste a trouvés tout faits, est également probable; mais il est tels morceaux qui ne demandent pas à être placés dans l'une de ces catégories plutôt que dans l'autre, et l'on peut douter que les récits de la seconde soient tous de la même main; on peut hésiter aussi à faire la part de l'évangéliste aussi grande que le voudrait M. Wendling, ou, pour mieux dire, à n'imputer qu'à lui tout ce qui ne paraît pas devoir être classé parmi les éléments originaux de l'Évangile.

La série fondamentale des souvenirs commencerait avec la vocation des premiers disciples. MARC, I, 1-3 serait de l'évangéliste; I, 4-14, viendrait de M^2. Mais l'annonce du baptême d'esprit (I, 8) ne semble pas primitive, non plus que les paroles du Père dans le récit du baptême du Christ. Il faudrait faire ici la part de l'évangéliste. La description primitive du baptême (I, 10-11) pourrait être de M^1, mais on ne voit aucune raison de refuser à M^1 la simple indication de I, 9, et le fond de I, 4-8.

L'histoire du lépreux dont M. Wendling ampute la conclusion, I, 45,

pour attribuer le récit à M^1, pourrait tout aussi bien avoir été importée d'ailleurs. Le récit de la vocation des Douze, avec la scène préliminaire (III, 7-19) doit être de l'évangéliste, mais celui-ci a dû prendre ailleurs la liste des apôtres. De même c'est lui qui a inséré l'affaire de Beelzeboul (III, 22-30) dans le récit concernant la famille de Jésus (III, 20-21, 31-35), mais il a dû puiser les propos relatifs à Beelzeboul dans la source commune où Matthieu et Luc les ont trouvés.

L'explication du Semeur semble bien avoir été interpolée dans le discours des paraboles: mais il paraît difficile d'admettre que tout le développement soit de la main du dernier rédacteur; IV, 11-12, se détache très nettement du contexte, avec IV, 34, qui y correspond; IV, 10, 13-20 appartient à un rédacteur intermédiaire entre celui qui a écrit la parabole (empruntée peut-être au recueil de sentences), et le rédacteur paulinien de IV, 11-12, 34.

On peut admettre que la section VI, 45-VIII, 26, a été amenée là par l'évangéliste, bien que le travail rédactionnel ait pu être plus complexe et que l'hypothèse de transpositions ne soit pas à écarter; mais il n'est presque pas un récit de cette section qui n'ait dû être emprunté à une source antérieure : M. Wendling incline à penser que l'évangéliste a exploité pour l'histoire de Jésus marchant sur les eaux (VI, 45-52) un souvenir traditionnel concernant les apparitions du Christ ressuscité: l'hypothèse est vraisemblable, mais le rédacteur a utilisé plutôt un récit fixé qu'une tradition vague; la dispute sur l'ablution des mains (VII, 1-23) paraît consister en un récit fondamental et une glose rédactionnelle; l'histoire de la Cananéenne porte également des traces de retouche; la présence de deux récits de la multiplication des pains (VI, 32-44; VIII, 1-9) s'explique mieux par l'emploi de deux sources écrites que par toute autre conjecture; la réponse aux demandeurs de signe (VII, 11-12) est une donnée traditionnelle que l'on peut rapporter sans difficulté au recueil des *Logia*; et l'on ne voit pas pourquoi l'histoire de l'aveugle de Bethsaïde devrait être attribuée à l'évangéliste de préférence à M^2.

La façon dont M. Wendling traite le récit de la confession de Pierre est tout à fait curieuse. Beaucoup la trouveront arbitraire et non exempte de parti pris sur l'idée que Jésus lui-même se faisait de sa vocation. En rattachant VIII, 33 à 29, et 36-37 à 33, l'on obtient ce résultat merveilleux : Jésus proteste contre la profession de foi messianique de Pierre en appelant celui-ci Satan et en déclarant qu'il ne sert à rien de conquérir l'univers si l'on se perd soi-même. Que peut-on rêver de plus moderne, de plus conforme à un certain idéal religieux du protestantisme libéral ? Mais c'est peut-être trop moderne: VIII, 31-34 est un morceau qui se tient très bien, la prophétie de la passion, la protestation de Pierre et le blâme de Jésus s'enchaînant le plus naturellement du monde; VIII, 34-38 complète la leçon au moyen de sentences dont le rapport avec les *Logia* ne paraît pas douteux; IX, 1, que M. Wendling attribue à l'évangéliste, est la

suite naturelle de VIII, 27-29 (30); l'évangéliste a dû trouver tout rédigé le récit de la transfiguration, mais rien ne prouve qu'on doive attribuer ce récit à M^2 (à moins qu'on ne s'entende pour placer sous ce signe tous les récits qui ne sont pas du document fondamental ni du rédacteur évangélique); le développement IX, 9-13, n'est pas non plus tout entier de l'évangéliste, car 11-12 *a*, 13 s'en détache assez nettement et fait une bonne suite à IX, 1.

M. Wendling doit avoir raison d'admettre que l'indication : « deux jours avant la pâque » (XIV, 1), concernait le dernier repas de Jésus, dans le document primitif; selon cette hypothèse, il serait plus logique de regarder le récit de l'onction (XIV, 3-9) comme inséré après coup, aussi bien que le récit concernant la préparation de la pâque (XIV, 12-17); les paroles : « Ceci est mon corps », « Ceci est mon sang » etc. (XIV, 22, 24) se présentent dans des conditions analogues. Le récit de Gethsémani (XIV, 32-42) n'aurait pas dû être considéré comme étant d'une seule venue, car il semble que deux rédacteurs y ont mis la main; de même le reniement de Pierre; l'histoire de Barabbas (XV, 6-15 *b*) n'aurait pas dû être rattachée à M^1; toute l'histoire de la sépulture et de la découverte du tombeau vide (XV, 40-XVI, 9), au lieu d'être attribuée à M^2, conviendrait peut-être mieux à l'évangéliste.

En somme, l'orientation générale de ce travail paraît fondée en critique, sauf la tendance qu'accuse le traitement infligé au récit de la confession de Pierre, sauf aussi le caractère un peu systématique des conclusions. Sur les détails on pourrait discuter indéfiniment. Les grandes lignes, à savoir l'existence d'un document primitif de caractère solidement historique, de récits miraculeux et de sentences insérées ensuite dans cette ébauche, d'une élaboration rédactionnelle par un évangéliste imbu les idées de Paul, semblent tout à fait soutenables.

5. M. C. A. Briggs admet comme historique la majeure partie du quatrième Évangile et il a une façon très personnelle de concilier les données de ce livre avec celles des Synoptiques (voir *Revue*, IX, 492). Son exposé de l'enseignement moral du Christ (*The Ethical Teaching of Jesus;* New-York, Scribner, 1904; in-8°, x-293 pages) est une synthèse extraite des discours de Jésus dans les quatre Évangiles. Il y aurait donc bien des réserves à faire sur la méthode qu'il a suivie et sur les matériaux qu'il a employés. Ce qui dans ce travail offre un véritable intérêt est l'effort de l'auteur pour reconstituer le parallélisme primitif des sentences évangéliques. On ne doit sans doute avancer sur ce terrain qu'avec la plus grande circonspection, et les conclusions de M. Briggs sont loin d'être certaines dans le détail; mais il semble que la plupart des sentences retenues par la tradition apostolique et dans le document qui est à la base de Matthieu et de Luc pour les discours du Seigneur étaient en effet rythmées d'une manière analogue aux discours des prophètes et à la littérature gnomique de l'Ancien Testament (voir par exemple le petit discours sur les trois œuvres de piété, Matth. VI, 1-6, 16-18, et la leçon de la charité, Matth. V, 44-

48; Luc. vi, 27-36). On ne peut cependant faire à ce sujet que des conjectures plus ou moins plausibles. Il est très risqué de vouloir utiliser le rythme seul comme moyen de critique suffisant pour établir la forme originale des discours, en supposant des additions ou des omissions dans la rédaction actuelle des Évangiles.

6. M. C. Clemen, dont on a eu récemment un travail considérable sur saint Paul (voir *Revue*, IX, 570), donne un bon exposé des questions critiques relatives au livre des Actes (*Die Apostelgeschichte im Lichte der neueren text-, quellen- und historisch-kritischen Forschungen*. Giessen, Töpelmann, 1905; in-8°, 61 pages). En ce qui regarde la critique textuelle, M. Clemen se prononce contre l'hypothèse de M. Blass; il ne croit pas que le texte occidental soit primitif relativement au texte oriental, si ce n'est pour un petit nombre de leçons particulières. Pour ce qui est des sources, il en admet l'existence, mais il ne se fait pas fort de les reconstituer; il attribue le journal de voyage à Luc, la rédaction finale des Actes à un inconnu. Quant à la valeur historique, il la défend avec certaines réserves, admettant une part de convention dans la perspective générale, dans la façon de présenter l'assemblée de Jérusalem et les décisions qui y furent prises, etc. Conclusions modérées.

7. On a édité, dans la collection de *La pensée chrétienne* (Paris, Bloud) une traduction avec commentaire des Évangiles selon saint Matthieu, selon saint Marc et selon saint Luc, par le P. Rose; des Actes des apôtres, par le même auteur; des Épîtres aux Thessaloniciens, aux Galates, aux Corinthiens, aux Romains, par le P. A. Lemonnyer; des Épîtres catholiques et de l'Apocalypse, par le P. Calmes. Nous avons reçu seulement le volume des Actes (2e éd., 1905; in-12, xliv, 273 pages) et celui des Épîtres catholiques et de l'Apocalypse (1905, in-12, 238 pages). Ces deux volumes sont tels que doivent être des livres de vulgarisation scientifique et ils rendront grand service à la clientèle catholique en vue de laquelle ils ont été écrits.

Le premier est pourvu d'une introduction, le P. Rose ayant cru pouvoir conclure à la composition du livre des Actes par saint Luc, qui aurait fondu ses propres souvenirs de voyage dans le récit plus large qu'il aurait lui-même composé. Plusieurs critiques supposent que l'utilisation du journal de voyage écrit par Luc aurait déterminé l'attribution du livre entier et conséquemment du troisième Évangile au disciple de Paul. Le P. Rose, défendant l'opinion traditionnelle, trouve d'abord que la conjecture n'est pas vraisemblable. En effet, dans les conditions de l'hypothèse, le nom de Luc aurait dû être plutôt oublié que substitué à celui du rédacteur. Mais il n'est pas impossible, ainsi qu'on l'a observé plus haut, que celui-ci ait fait exprès de garder le « nous » du journal de voyage afin de présenter ses livres sous le couvert d'un nom quasi apostolique et qu'il ait ainsi orienté la tradition dans le sens où elle s'est fixée. Le second argument du savant commentateur n'est pas beaucoup plus décisif : le style des Actes, dit-il, est le même dans

les morceaux du journal que dans le reste du livre. Sans doute; mais le style du troisième Évangile est pareillement uniforme bien qu'on y exploite Marc et d'autres sources; le rédacteur ne copiait pas servilement; il adaptait ses documents à son propre point de vue et à son propre style; quant à son paulinisme, on doit reconnaître que le prétendu Luc est bien peu paulinien pour un disciple immédiat de Paul et que le récit de l'assemblée dite Concile de Jérusalem ne peut guère avoir été écrit par un compagnon de l'apôtre. Reste le troisième argument : « L'auteur des Actes s'est servi de nombreux documents écrits par ceux qui furent les témoins des faits qu'ils racontaient; il leur a enlevé leur caractère d'*autopsie* et les a fondus avec sa narration. Pourquoi l'a-t-il conservé à ces trois fragments (du journal de voyage)? En les introduisant sans les dépouiller de leur note personnelle, il se range parmi les compagnons de l'apôtre. » Mais le procédé du rédacteur a déjà été expliqué dans la réponse au premier argument; on serait fort empêché de prouver que les autres sources des Actes émanaient de témoins oculaires; et si l'on voulait invoquer le prologue du troisième Évangile, il serait facile de montrer que le rédacteur s'exprime comme n'ayant eu à sa disposition aucun écrit apostolique, mais des écrits où était consignée la tradition des témoins, ce qui n'est pas tout à fait la même chose.

L'apologétique du P. Rose n'est peut-être pas exempte d'inconséquences. A propos du discours de Pierre après le miracle de la Pentecôte, et spécialement d'Act. II, 36 : « Sache donc avec une pleine certitude toute la maison d'Israël que Dieu a fait et Seigneur et Christ ce Jésus que vous avez crucifié », il fait cette remarque : « S. Luc n'a disposé que d'informations générales, orales ou peut-être écrites, mais rédigées longtemps après. On ne doit pas être surpris que ces discours portent son empreinte littéraire et même celle de sa pensée. Et c'est en rapport avec cette pensée que le discours de Pierre doit être entendu et expliqué. Or nous savons par son évangile que Jésus est Messie et Fils de Dieu dès son berceau et dès sa conception, etc... La formule, aux yeux de s. Luc, ne peut signifier autre chose que : « Dieu a fait seigneur et Christ glorieux, ce Jésus que vous avez crucifié ». Accordons que telle soit la pensée de Luc; il n'en reste pas moins que la formule n'y convient pas naturellement et que, pour exprimer de lui-même sa propre christologie, le rédacteur aurait parlé d'autre façon; d'où probabilité que la formule vient d'une source où elle avait le sens que sa teneur suggère naturellement. Mais n'insistons pas sur ce point. Deux pages plus haut, à propos d'Act. II, 29-31, on nous dit : « Que cette prophétie (Ps. XVI, 8) s'est vérifiée en Jésus et non pas en David, il l'établit par un fait. David est mort; il a été enseveli, et son tombeau est parmi nous jusqu'à ce jour; on peut le montrer; nous savons tous ici où il est, mais aucun sépulcre ne contient le corps de Jésus; l'apôtre met en défi ses auditeurs juifs de pouvoir l'indiquer et le prouver. Voilà un argument de premier ordre en faveur du tombeau trouvé

vide. » N'allez pas si vite, mon Révérend Père : pourquoi ne vous avisez-vous pas maintenant que ce passage représente la pensée de Luc et qu'on n'est pas fondé à le prendre pour une parole authentique de Simon-Pierre, prononcée à Jérusalem « cinquante jours après Pâques » ? Si le texte avait le sens que vous lui donnez, les critiques pourraient vous combattre par vous-même et ils auraient doublement raison. Mais le discours de Pierre n'est pas seulement remarquable en ce qu'il laisse entrevoir un élément important de la christologie primitive, mais encore en ce que l'apôtre tirant argument du psaume en faveur de la résurrection et alléguant, pour appliquer le texte à Jésus, que David est mort et resté dans sa tombe, s'abstient de mentionner la découverte du tombeau vide : il paraît ignorer ce récit de Marc, mon Révérend Père, tout comme Paul l'ignore; il n'oppose nullement le tombeau vide du Christ au tombeau, censé occupé encore, du roi David, mais la non résurrection de David, attestée par son tombeau, à la résurrection de Jésus, attestée par ceux qui l'ont vu après sa mort. Nouvelle preuve que le discours est ancien pour le fond et qu'il représente autre chose que les idées personnelles de Luc. Je ne prétends pas de mon côté que le discours ait été prononcé tel cinquante jours après la passion (l'eût-il été, les circonstances réelles de la sépulture de Jésus et le temps écoulé n'auraient pas permis aux « grands prêtres » de songer même à fournir la preuve matérielle de la non résurrection: sans compter qu'une réfutation put leur sembler d'abord tout à fait superflue), mais qu'il a une plus grande valeur pour l'histoire et une signification autre que celle que vous lui reconnaissez.

Il y aurait aussi beaucoup à dire sur la façon dont le P. Rose concilie Act. xv, avec Gal. ii. « Les divergences des rédactions, écrit-il, ne constituent pas une contradiction. Le temps est loin où l'école de Tübingen imposait aux théologiens timides son exégèse violente et bruyante ; les critiques contemporains se sont ressaisis et affranchis ; ils ont examiné avec sang-froid les deux récits et ils reconnaissent que leur accord est assez constant et que les démarches essentielles sont reproduites d'une manière uniforme. » On vient de voir ce qu'en pense M. Clemen. Il est parfaitement clair que la tenue de l'assemblée et ses décisions sont très différentes dans les Actes et dans l'Épître, que Paul ignore le décret apostolique, et que ce décret n'est pas présenté comme « local » et « temporaire », en sorte que Paul aurait pu n'en pas tenir compte dans ses missions hors de Syrie.

Le P. Calmes s'est épargné (et il nous épargne) tous ces artifices d'une apologétique surannée. On pourrait, à la vérité, lui reprocher une lacune. Ne lui demandez pas qui a écrit l'Épître dite de Jacques et à quelle date. Ne posez pas les mêmes questions indiscrètes pour les autres Épîtres catholiques ni pour l'Apocalypse. Le P. Calmes ne vous répondra pas directement. Pas d'introduction aux Épîtres; pas d'introduction même à l'Apocalypse. Ce n'est certes pas pour le plaisir d'intriguer ses lecteurs que l'auteur a procédé ainsi. Il est permis de

supposer que, ne se sentant pas en mesure de défendre honnêtement les attributions traditionnelles, ne pouvant obtenir de ceux qui délivrent l'*imprimatur* l'autorisation de les contester, il s'est délibérément, sagement, on peut même dire courageusement, interdit de les discuter. Ses commentaires sont excellents; celui de l'Apocalypse sera nouveau pour beaucoup de catholiques; rien de plus critique, de plus pénétrant, de plus exact; le style est sobre, comme il convient (on n'a nul besoin de rhétorique lorsqu'on ne plaide pas de cause, surtout de cause douteuse ou mauvaise). Les notes exégétiques qui accompagnent la traduction française des textes sont très suffisantes pour éclairer sur l'origine de ces écrits ceux qui entendent bien notre langue. L'Épître de Jacques est « une sorte d'homélie plutôt qu'une lettre proprement dite ». A propos de I Pier. v, 1, le P. Calmes écrit : « Il est assez étonnant qu'ayant à faire la leçon aux anciens, l'auteur, au lieu de se dire simple presbytre lui-même, ne revendique pas hautement son titre d'apôtre, comme il l'a fait au début. » La seconde de Pierre est aussi « une sorte d'homélie » ; elle « dépend de Jude »; l'auteur (iii, 2) dit : « vos apôtres », « tournure assez étrange sous la plume d'un auteur qui s'identifie à Simon-Pierre, en se disant apôtre de Jésus-Christ » ; « au moment où il écrit, *toutes les épîtres* de Paul, non seulement sont écrites, mais elles sont déjà fort répandues », elles « font partie du canon des Écritures ». Sur le préambule de la première de Jean : « L'auteur... paraît se donner pour un témoin oculaire de la vie de Jésus. Mais il convient de noter que cette prétention est équivoque; le pronom neutre (*ce qui* était au commencement, etc.) laisse entendre qu'il s'agit d'un enseignement traditionnel plutôt que d'un fait historique. » Sur la lettre de Jude : « L'adresse et la conclusion sont rédigées en termes généraux ; quant au corps de l'écrit, il ne contient aucun trait particulier et ne suppose aucune situation précise. » Sur l'Apocalypse : « Le titre que s'attribue l'auteur est fort vague et convient à tout chrétien. » « Sauf la mention de l'Agneau » (vi, 1) la « première partie du ch. vi ne porte pas le cachet d'une origine chrétienne. Pour déterminer la signification des symboles qui y sont contenus, il faudrait connaître d'une manière précise la date et le point de vue de la première rédaction. Les deux visions qui vont suivre sont empruntées, comme les précédentes, à une source écrite. On y reconnaît néanmoins le style rédactionnel. C'est que l'auteur y a pratiqué des retouches plus sensibles pour se les assimiler. » « Pour les trompettes comme pour les sceaux, la série primitive était de quatre; on y a ajouté trois unités nouvelles pour parfaire le nombre sept. » « Au moment où la série des signes va être épuisée (ch. x), l'auteur constate qu'il lui reste encore à prophétiser... La communication d'un livre mystérieux qui sert à justifier la continuation de sa prophétie. Si l'on veut se faire une idée de la composition de l'Apocalypse, l'on n'a qu'à entendre de sources documentaires les livres qu'on nous présente comme étant les instruments de la révélation. » N'allons pas plus loin. Avec le P. Calmes, il faudrait tout citer.

8. Ce n'est pas une question nouvelle que celle de la différence qui existe entre le style de l'Épître aux Hébreux et celui des Épîtres de saint Paul. L'étude que vient de consacrer à ce sujet M. G. Nicolet (*Essai sur le style de l'Épître aux Hébreux et des lettres de saint Paul;* Paris, Bellais, 1904; gr. in-8, 45 pages) ne laisse pas d'avoir son utilité, car elle est exacte et suffisamment complète en ses deux parties, l'examen du « vocabulaire » et celui du « style proprement dit ». L'auteur fait siennes les conclusions de M. Ménégoz dans sa *Théologie de l'Épître aux Hébreux* (pp. 45, 48, 56), et pour ce qui regarde saint Paul, il s'approprie le jugement de *Renan* (*Saint-Paul*, 231) et celui de *A. Sabatus* (*L'apôtre Paul*. 150).

VI. Histoire d'Israel et théologie de l'Ancien Testament. — 1. Sous le titre, *Völkerkunde, Bibel und Christentum* (I, *Völkerkundliches aus dem Alten Testament;* Leipzig, Deichert, 1905, in-8; viii-254 pages), M. F. Maurer commence la publication d'une véritable archéologie biblique ou d'un traité des mœurs et coutumes des Israélites. Dans le volume qui vient de paraître, après un chapitre introductif concernant Canaan, ses premiers habitants et les Israélites, il est question de la famille (et, sous cette rubrique, de la vie familiale et de tout ce qui s'y rapporte, puis du culte et du droit, avec un supplément sur Moïse et Hammurabi), de l'État (tribus et royauté, guerres et alliances, poids et mesures, commerce), de la vie intellectuelle (langue, écriture, chants populaires, mythes). La division pourrait sans doute prêter à quelque critique ; mais sur tous les sujets particuliers on trouve des renseignements précis et clairs. L'auteur, bien informé, fait les rapprochements utiles avec les données fournies par l'histoire des religions et l'archéologie orientale.

2. On vient de traduire en français l'ouvrage de M. F. Buhl, *Die socialen Verhältnisse der Israeliten* (*La société israélite d'après l'Ancien Testament*, traduit et adapté de l'allemand par B. de Cintré, S. J., Paris, Lethielleux, 1905; in-12, xvi-220 pages). Bon petit traité des institutions israélites, qu'on a eu raison de mettre à la portée du lecteur français. Le traducteur catholique nous avertit que « quelques détails de moindre importance, ont été... modifiés ou supprimés avec la permission de l'auteur » (protestant), et il ajoute en note : « Le Dr Buhl, tout en se tenant... en dehors de toute théorie et de tout système, est amené forcément à faire parfois transparaître ses tendances. Je lui laisse la responsabilité des opinions qu'il semble professer sur certaines questions plus délicates, notamment sur les sources du Pentateuque, la date de la composition de tel ou tel livre. » Avec *imprimatur* de l'Archevêché de Paris.

3. « Développement » et « évolution », remarque M. F. Giesebrecht, sont des termes qui sonnent mal aux oreilles de certains théologiens persuadés que le règne du péché dans le monde a toujours été et sera toujours un principe de décadence progressive. Et M. Giesebrecht s'efforce de montrer que cette conception n'est pas confirmée par

l'histoire de la révélation et qu'elle n'est pas non plus celle des écrivains de l'Ancien Testament (*Die Degradationshypothese, und die alttestamentliche Geschichte ;* Leipzig, Deichert, 1905 ; in-8, 34 pages). La thèse est dirigée, au fond, contre ceux qui voient dans l'histoire religieuse de l'humanité une petite machine surnaturelle gouvernée par deux facteurs, Dieu et le diable, agissant du dehors sur les pauvres mortels; elle tend à montrer le progrès s'opérant, en quelque façon, par un principe intérieur qui, avec le concours des circonstances extérieures, élimine les formes et conditions relativement imparfaites de la religion, au fur et à mesure que ces formes et conditions deviennent un obstacle ou un danger.

4. La conférence de M. B. Duhm sur les « hommes de Dieu » se lit avec intérêt (*Die Gottgeweihten in der Alttestamentliche Religion* ; Tübingen, Mohr, 1905 ; in-8, 34 pages). L'auteur pose en principe que la religion est un commerce régulier entre un être supérieur invisible et les hommes qui le servent, et que toute religion se fonde sur une vision, c'est-à-dire sur une expérience concrète où s'opère la première rencontre entre le dieu et l'homme. Partant de ces notions réelles, il expose de façon très vivante le rôle des prophètes, des prêtres, des nazirs, etc., dans l'Ancien Testament. Ce n'est pas l'explication ni la philosophie du phénomène religieux, mais c'en est une très remarquable description.

5. Religion d'Israël et théologie de l'Ancien Testament ne sont pas une seule et même chose; cependant, il est assez difficile de séparer l'une de l'autre, et M. B. Stade, chargé de la théologie biblique de l'Ancien Testament dans la collection des manuels théologiques de Mohr (*Grundriss der theologischen Wissenschaften*), les réunit sous un titre commun, bien qu'il ne les confonde pas dans son exposé. Réservant sans doute pour un second volume l'analyse plus approfondie des croyances et des idées religieuses, il traite maintenant de la religion d'Israël et de l'origine du judaïsme (*Biblische Theologie des Alten Testaments.* Erster Band ; Der Religion Israëls und die Entstehung des Judentums ; Tübingen, Mohr, 1905 ; in-8, xii-383 pages).

Exégète de profession, M. Stade n'est pas enclin à exagérer l'influence de Babylone sur la formation religieuse d'Israël ; il est d'ailleurs fondé à réagir contre la tendance de certains assyriologues qui paraissent vouloir représenter toutes les croyances israélites et même le monothéisme comme des emprunts babyloniens. Il partage naturellement l'histoire de la religion israélite en deux parties : les origines et l'évolution religieuse avant les prophètes du viiie siècle ; la transformation de la religion au temps des prophètes et la fondation de la communauté juive. Inutile de dire que la première partie est la plus obscure et celle où l'historien est contraint de faire un plus large emploi de l'hypothèse. L'auteur n'en abuse pas, et ses conclusions, qui ont pu sembler radicales il y a vingt ans, ont maintenant un grand air de sagesse et de modération. Il n'était pas possible de traiter avec une

critique plus perspicace et plus réellement prudente, avec une érudition plus ample et plus sûre, avec plus d'abondance dans les idées et plus de sobriété dans le style, toutes ces questions qui se posent devant l'observateur attentif : triage des sources ; Moïse et son œuvre ; localisation primitive du culte de Iahvé ; transformation de la religion du désert sous l'influence cananéenne ; caractère de Iahvé ; les noms divins ; anciens lieux de culte ; hommes de Dieu et oracles ; etc., etc. Rien n'est oublié. Chaque point est traité avec précision et dans les détails. La seconde partie finit peut-être un peu trop courtement sur la réforme d'Esdras et de Néhémie.

6. Le sujet traité par M. L. G. Lévy est plus restreint, quoique large encore, et d'autant plus que l'auteur ne s'est pas interdit de remonter aussi jusqu'à l'antiquité préhistorique et de discuter les origines de la famille chez les Hébreux (*La famille dans l'antiquité israélite* ; Paris, Alcan, 1905 ; in-8°, 196 pages). Peut-être eût-il agi plus sagement en demeurant sur le terrain de l'histoire documentée et en se bornant à faire valoir les indications des textes bibliques. Des origines de la famille à celle de la religion israélite le pas était glissant, et M. Lévy a glissé. Il trouve au fond des vieilles institutions, des rites et des croyances, un « principe directeur », « l'idée de Vie ». Laissons passer la majuscule, c'est la cocarde du système : le totémisme, nous dit-on, n'est pas à la base de la famille israélite, ni le culte des ancêtres, mais « une religion naturaliste avec, pour idée centrale, l'idée d'énergie vitale et fécondante ». Admettons que les traces de totémisme que l'on a cru retrouver chez les Israélites ne soient pas précisément le totémisme que l'on a observé de nos jours chez certaines tribus sauvages ; cela se rattache néanmoins à des conceptions analogues et aussi rudimentaires. Il est bien risqué aujourd'hui de soutenir que la distinction des animaux purs et impurs n'est pas « d'origine superstitieuse », mais qu'elle résulte « d'observations objectives ». Cette distinction, comme celle des états de pureté et d'impureté pour les individus, ne peut procéder que de notions religieuses très rudimentaires, qui sont superstition par rapport à un degré supérieur de la religion, mais qui n'en ont pas moins contribué à fonder la morale parmi les hommes. Et ces notions ne sont pas précisément « l'idée d'énergie vitale et fécondante », mais ce qu'on appelle *animisme*, ou quelque chose d'approchant. Le veau d'or aurait été « un symbole lunaire ou solaire, figurant Iahvé, la puissance dispensatrice de vie ». Et M. Lévy de prouver « le caractère sidéral de Iahvé », qu'il rapproche du « dieu lunaire » ? Éa, par Deut. xxxiii, 2 : « Iahvé vient du Sinaï, il brille du haut de Séïr, rayonne du mont Paran et arrive d'au milieu des myriades sacrées. » Ces myriades sacrées seraient les astres. C'est bien plutôt Meribat-Cadès ; et si ce texte prouve quelque chose, c'est que Iahvé est originairement une divinité terrestre, montagnarde, non une divinité astrale.

Sur tous ces points l'on se sent plus en sûreté avec M. Stade, qui pense

que Iahvé était primitivement un dieu local, le dieu du Horeb, et que ce dieu n'a pas pris tout de suite possession du ciel ; que l'étymologie du nom de Iahvé n'est pas certaine, mais que ce n'est certainement pas « celui qui fait être » ; que l'unité religieuse et sociale ayant été d'abord le clan familial, certaines coutumes et idées, vestiges du culte des morts, lévirat, etc., s'expliquent par là ; que lorsqu'on parle de totémisme à propos d'Israël, on entend parler de survivances partielles, de rudiments portant encore leur marque d'origine dans un système religieux qui dépasse notablement celui où ils ont pris naissance, et qu'il ne faut pas se représenter le totémisme comme absolument fixe et uniforme dans toutes ses manifestations ; que le culte de Iahvé ne s'est pas fondé sur la religion naturaliste de « l'énergie vitale et fécondante », mais sur une religion familiale ou tribale, caractérisée par la croyance aux esprits, le culte des morts, le fétichisme ; que le pur et l'impur font suite à d'antiques tabous.

Si l'on fait abstraction de sa thèse générale, à savoir « que l'idée de vie, le culte de la puissance fécondante et génératrice a joué un rôle de premier ordre dans les croyances des Hébreux et que nombre des institutions fondamentales de la famille israélite se sont ressenties de cette conception », thèse qui d'ailleurs ne tient pas une très grande place dans le livre et qui est plutôt une représentation trop abstraite que foncièrement erronée de la réalité, on ne pourra lire qu'avec intérêt et profit les renseignements positifs recueillis par M. Lévy sur la famille israélite, la solidarité familiale, le mariage et la société conjugale, les rapports mutuels des membres de la famille. L'auteur est au courant de tous les travaux historiques relatifs à son sujet. Son exégèse est demeurée, semble-t-il, assez traditionnelle, et sa critique, parfaitement loyale, ne laisse peut-être pas d'être encore plus ou moins influencée par son éducation théologique.

7. Ce n'est pas seulement un élément ou l'un des aspects de la religion israélite, en tant que souche du christianisme, mais une sorte d'histoire de la religion véritable avant le Christ, que M. J. Köberle a voulu écrire en analysant les notions corrélatives du péché et de la grâce dans la religion d'Israël (*Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israël bis auf Christum*; München, Beck, 1905 ; in-8°, VIII-685 pages). Le point de vue est peut-être un peu exclusif, et il est permis de craindre que le théologien, dans la position de la thèse, n'affirme plus que l'historien ne peut démontrer. Péché et grâce, c'est l'essentiel du protestantisme : est-ce tout l'essentiel de toute religion ? est-ce même tout l'essentiel de l'Évangile ? Le sujet ne laisse pas d'être de première importance pour l'histoire générale des religions comme pour l'histoire du christianisme, et il faut savoir gré à M. Köberle de l'avoir traité amplement et dans le détail, avec une méthode rigoureuse, une érudition solide, une critique sincère et pénétrante.

Il y aurait eu moyen d'élargir la question, peut-être de l'éclaircir par la considération des autres cultes. M. Köberle s'est borné, dans la

partie de son étude qui concerne l'ancien Israël, à consacrer un chapitre aux idées babyloniennes de la faute et du pardon. Après avoir essayé de déterminer ces notions dans la croyance primitive d'Israël, il les suit au temps des grands prophètes, puis dans le judaïsme ancien et dans le judaïsme plus récent. Il sait mettre d'abord son lecteur et se tenir lui-même en garde contre une tendance trop naturelle à interpréter dans l'esprit de la Bible les textes assyriologiques ; mais peut-être est-il enclin à tomber dans l'excès opposé. Quand il dit, par exemple, que la foi aux anges a pour point de départ en Israël l'idée de la cour céleste qui environne Iahvé, tandis qu'elle se fonde à Babylone sur une conception animiste et polythéiste de l'univers, l'on est autorisé à lui demander d'où ont pu venir, en dernière analyse, les anges et l'idée de la cour céleste. Il montre d'ailleurs fort bien comment se constitua et se développa chez les Israélites une conscience à la fois nationale et religieuse, où grandirent la notion du péché contre le Dieu d'Israël et celle du jugement divin.

L'argument dont use M. Köberle pour démontrer que le récit du premier péché n'est pas un emprunt babylonien pourrait servir aussi bien pour le déluge : il s'agit, nous dit-on, de l'indépendance à l'égard de Dieu dans la domination sur l'univers, et l'unité de l'espèce humaine y est supposée ; rien de tout cela n'est babylonien. Mais tout cela est l'esprit du récit, pour le déluge comme pour le premier péché ; l'utilisation et l'adaptation de matériaux mythologiques n'est aucunement exclue. La conception israélite n'en est pas moins originale, bien que les principaux traits de la description ne soient pas de provenance israélite. Accordons que l'arbre de la science du bien et du mal est né en Israël : comment affirmer la même chose de l'arbre de vie, dont le fruit donne l'immortalité à qui le mange ? Cet arbre merveilleux n'est-il pas de la même famille que la nourriture et l'eau de la vie que le dieu babylonien Anu fait offrir à Adapa dans le ciel ? S'il ne vient pas directement de la mythologie chaldéenne, il y a au moins des antécédents.

8. On a déjà beaucoup écrit sur l'idée d'expiation dans l'Ancien Testament et sur le sens du mot hébreu *kipper*. M. J. Hermann reprend dans le détail l'examen de cette question (*Die Idee der Sühne im Alten Testament* ; Leipzig, Hinrichs, 1905 ; in-8, 112 pages). Il soumet les textes à une analyse très minutieuse. L'idée de l'expiation des fautes par le sang des victimes lui paraît procéder de la conception fondamentale que Robertson Smith a pensé trouver dans le sacrifice chez les Sémites, à savoir la communion sacramentelle à une victime divine.

9. M. W. Staerck étudie la notion juive du péché et de la grâce principalement dans les psaumes dits de pénitence (*Sünde und Gnade nach der Vorstellung des älteren Judentums, besonders der Dichter der sog. Busspsalmen* ; Tübingen, Mohr, 1905 ; in-8, 75 pages). Il donne un bon commentaire critique, historique, et l'on peut dire psycholo-

;ique, des morceaux dont il s'agit. Peut-être est-il un peu prompt à séparer du Ps. LI les vv. 16-19.

10. Selon M. M. FRIEDLÄNDER (*Grieschische Philosophie im Alten Testament*), tous les livres sapientiaux et la plupart des psaumes auraient été composés au temps de la domination grecque et trahiraient l'influence de l'hellénisme ; c'est alors que se serait formée la religion universelle qui, après la réaction machabéenne, reparaît dans le christianisme. M. E. SELLIN combat les exagérations de cette thèse (*Die Spuren griechischer Philosophie im Alten Testament* ; Leipzig, Deichert, 1905 ; in-8, 32 pages.) Le livre de la Sagesse est hors de cause. Une certaine connaissance de la philosophie grecque et une certaine influence de l'esprit grec sont admissibles pour l'Ecclésiaste. Une connaissance très générale, sans influence positive, est admissible pour Job, les premiers chapitres des Proverbes, l'Ecclésiastique. Mais il ne s'ensuit pas que Job et les Proverbes n'aient été écrits qu'après le temps d'Alexandre, les relations avec le monde grec ayant commencé auparavant. La prédication de Jésus se rattache historiquement à la tradition prophétique et apocalyptique, non aux doctrines de la Sagesse.

VIII. HISTOIRE ÉVANGÉLIQUE ET APOSTOLIQUE. THÉOLOGIE DU NOUVEAU TESTAMENT. — 1. La monographie de M. G. LE HARDY sur Nazareth (*Histoire de Nazareth et de ses sanctuaires* ; Paris, Lecoffre, 1905 ; in-12, XVI-237 pages) ne rentre pas tout à fait dans le cadre de la présente chronique. C'est une étude très consciencieuse et très documentée, conçue dans un esprit de sage critique, où l'on peut suivre, à peu près dans la mesure où elle est connue, l'histoire de la « patrie » du Sauveur depuis les temps évangéliques jusqu'à nos jours.

Il y de la polémique dans *Le palais de Caïphe et l'ancienne basilique de saint Pierre* (Paris, Féron-Vrau, 1905 ; in-4, 20 pages) : deux articles par le P. DRENAIRE et le P. JACQUEMIER, assomptionistes, le dernier répliquant au P. Coppens, capucin. A supposer que les assomptionistes aient retrouvé la plus ancienne tradition sur l'emplacement de la maison de Caïphe, resterait à savoir si cette tradition était une tradition. L'objet de ces querelles n'est pas de première importance pour l'histoire. Mais on peut se demander si ces bons religieux, qui s'accusent réciproquement de mauvaise foi, ont trouvé la vraie manière de traiter les sujets d'édification.

2. Le livre de M. A. NEUMANN sur « Jésus dans l'histoire » (*Jesus, was er geschichtlich war* ; Freiburg i. B., Waetzel, 1904 ; in-8, 206 pages) se lit facilement, quoique le mélange de la discussion critique à l'exposé historique ne soit pas, au point de vue littéraire, d'un très heureux effet en un ouvrage aussi court. L'auteur se rallie aux conclusions de la critique indépendante, mais avec certaines réserves. Il abandonne les récits de l'enfance, en retenant l'histoire de Jésus à douze ans, ainsi que l'origine davidique de Joseph. Sur ce dernier

point le témoignage de Paul, si peu soucieux de « connaître le Christ selon la chair », est pourtant loin d'être décisif. Dès que l'on proclamait que Jésus était le Christ, on en devait conclure et l'on affirma d'abord, sans autre recherche ni information, qu'il descendait de David ; les généalogies furent plus tard élaborées en manière de preuve ; Jésus lui-même ne s'est point prévalu d'une telle descendance, et il semble plutôt avoir insinué qu'elle ne constituait pas un élément providentiel de la vocation messianique. Que le Sauveur ait pensé d'abord que le royaume des cieux se réaliserait par le seul effet de sa parole, puis qu'il ait compris la nécessité d'une intervention divine, c'est ce qu'il est bien difficile de trouver dans les Évangiles : la notion évangélique du royaume céleste n'est pas purement morale, elle est en même temps et essentiellement eschatologique. Enfin, que les paroles de la Cène « Ceci est mon corps », « Ceci est mon sang », aient été la dernière parabole du Christ, qui aurait conçu sa mort volontaire comme un sacrifice analogue à ceux que célèbre l'histoire profane, par exemple la mort de Codrus, c'est ce qu'il est bien difficile d'admettre, soit que l'on considère le caractère des paraboles évangéliques et le sens naturel des textes dont il s'agit, soit que l'on examine de près le développement de la tradition chretienne sur le dernier repas de Jésus. L'essai de M. Neumann est très louable dans l'ensemble ; mais la difficulté de reconstituer la physionomie historique du Christ est peut-être plus grande qu'il ne l'a cru.

3. M. K. Fürrer a voulu exposer la vie du Christ en une série de conférences dont il a fait un livre qui voit maintenant sa seconde édition (*Das Leben Jesu Christi*; Leipzig, Hinrichs, 1905; in-8 VIII-262 pages) Un sentiment très sincère anime ces pages dont le ton oratoire, l'on peut dire en certains endroits la forme éloquente, s'explique par leur origine. La critique de l'auteur, aussi sincère que sa religion, manque un peu de profondeur et elle a certaines conclusions particulières où le sentiment mystique paraît l'avoir emporté sur le tact de l'historien. Le quatrième Évangile est abandonné, mais l'emploi qu'on fait des Synoptiques peut sembler défectueux à beaucoup d'égards. Est-ce la peine, quand on délaisse la naissance du Christ à Bethléem, de maintenir sa filiation davidique; quand on nie la personnalité de Satan, de conduire Jésus à Jérusalem pour la seconde tentation, et au mont des Oliviers (?) pour la troisième ; quand on ne croit pas que le Christ ait marché sur les eaux, de décrire avec minutie l'itinéraire qu'il aurait suivi réellement (?) dans la circonstance indiquée par les évangélistes ; de garder la prophétie de la passion et d'un triomphe par la mort, en contestant l'annonce littérale de la résurrection au troisième jour ; d'écarter le miracle du figuier desséché pour y substituer une remarque de Jésus sur un arbre malade ?... Cette petite exégèse a fait son temps, et il n'y a pas lieu de la restaurer. Une analyse plus pénétrante des discours évangéliques épargnerait aussi bien des subtilités d'interprétation. Tout dans ces discours n'est pas à prendre comme

expression directe de la pensée du Sauveur : avant d'expliquer le grand discours apocalyptique (Marc, xiii, et parallèles) par l'idée du royaume déjà présent dans les cœurs, il faudrait s'assurer que le fond du discours appartient à la tradition authentique et primitive de l'Évangile ; d'autre part, on devrait s'abstenir d'invoquer une raison de sentiment pour introduire dans l'enseignement du Christ l'idée d'un appel possible de la damnation après la mort et le jugement, car on y met ainsi une contradiction qui le rend sans objet.

4. M. l'abbé C. Fouard, qui est mort avant la publication de son livre sur l'apôtre Jean (*Saint Jean et la fin de l'âge apostolique ;* Paris, Lecoffre, 1904 ; in-8, xliv-343 pages), a composé sur les origines chrétiennes une série d'ouvrages qui étaient destinés, dans la pensée de leur auteur, à être l'antidote catholique de Renan. Ce n'étaient pas des œuvres de polémique ; le ton de M. Fouard, qui ressemblait à beaucoup d'égards au défunt cardinal Meignan, était toujours aussi modéré que son style était correct. Ainsi on lit dans l'introduction de son dernier volume : « Certes, nous ne nous sentons aucun goût pour discuter les questions agitées à cette heure, comme par exemple, de savoir si « Jésus s'est cru Dieu », ou bien encore, « à quel moment il a pris conscience de sa messianité ». Outre que le mystère de l'Incarnation restera toujours impénétrable à notre chétif esprit, des enquêtes si téméraires, pour ne pas dire de tels attentats sur la divine personnalité du Christ, offenseraient sûrement la piété de nos lecteurs. Il n'en est pas ainsi des preuves qui vont à établir l'authenticité des documents apostoliques. » Cette critique discrète de *L'Évangile et l'Église* révèle toute une méthode : il ne faut pas discuter les problèmes actuels. En effet, ni pour l'Apocalypse ni pour le quatrième Évangile, M. Fouard n'examine à fond les questions d'origine et d'interprétation, bien qu'il ait l'air de les traiter. Il connaît et il cite quelquefois l'ouvrage de M. J. Réville sur *Le quatrième Évangile*, mais on peut dire qu'il n'en tient pas compte ; il ignore simplement et, je crois, délibérément, car il cite et utilise des ouvrages plus récents, mon gros volume sur le même sujet. Bossuet reste son oracle pour l'explication de l'Apocalypse.

5. Une vie de la Vierge Marie ne peut être qu'un livre de piété et de théologie, non un livre d'histoire. Celle que vient d'écrire le R. P. de la Broise ne se défend pas d'être un livre théologique et pieux, mais elle prétend être en même temps une œuvre historique. Pour toutes sortes de motifs, la discussion de cet ouvrage serait ici hors de propos. Nous ne pouvons que le signaler à nos lecteurs, puisqu'il nous a été adressé (*La Sainte Vierge* ; Paris, Lecoffre 1904 ; in-12, vi-250 pages ; dans la collection *Les Saints*). Quelques citations suffiront pour en donner une idée. « Le Cantique des divines fiançailles est par excellence le cantique de l'union de Dieu avec Marie. Ce n'est pas dans un sens mystique ni accommodatrice qu'il lui convient. La lettre du poème chante d'une façon très générale l'amour de Dieu pour l'humanité :

son amour pour la Vierge fait donc partie intégrante du sens littéral, et même, en vertu de la primauté de Marie, il en est la partie la plus importante » (p. 17). « La sainteté de Marie, éclatante dès le mystère de sa conception, exigeait une surabondance de vertus chez ceux de qui elle devait tirer sa très pure origine... Et les mêmes motifs de convenance nous assurent que, dans un âge avancé, Anne et Joachim obtinrent de Dieu, par la prière, la naissance de leur enfant bénie » (p. 37). « Marie, modèle de la vie chrétienne, reçut-elle le sacrement de l'extrême-onction? — La question est discutée » (p. 227, n. 1). « Malgré la rareté des textes très anciens où l'Assomption soit explicitement mentionnée, divers indices donnent à penser que, si elle ne fut pas connue de tous ou dans tous les pays avec une égale clarté, cependant on n'en perdit jamais le souvenir » (p. 233).

6. Des trois parties dont se compose la très érudite et très minutieuse étude de M. J. Grill sur la réponse de Jésus à la confession de Pierre dans l'Evangile de Matthieu (*Der Primat des Petrus*; Tübingen, Mohr, 1904; gr. in-8, III-79 pages) la plus satisfaisante est assurément la première, explication claire, naturelle, parfaitement critique et raisonnée, des paroles attribuées au Christ. Les deux autres parties, concernant le nom de Pierre et l'origine du commentaire que le premier Évangile fait de ce nom, semblent beaucoup moins solides et laissent dans l'esprit du lecteur une impression assez confuse. Le surnom de Simon n'aurait pas été choisi par Jésus; son commentaire dans Matthieu ne remonterait pas plus haut que le pontificat de Victor, expression des prétentions romaines basées sur la donnée purement légendaire de la fondation de l'Église de Rome par l'apôtre Pierre. Il est certain que les notices évangéliques ne sont pas très sûres ni très précises et que l'on peut hésiter même à suivre Marc quand il rapporte ou semble rapporter l'origine du surnom à la circonstance particulière de l'élection des Douze. Mais, nonobstant ces obscurités et les chicanes qu'elles favorisent, il n'est guère possible d'admettre que le surnom de Céphas ne remonte pas jusqu'au temps où Jésus vivait avec les disciples qu'il avait recrutés, et l'on ne voit pas pourquoi il ne viendrait pas de Jésus lui-même. De même la promesse de Jésus à Pierre doit exprimer le sentiment d'une communauté qui fait valoir la tradition du prince des apôtres; mais ce n'est pas raison pour écarter ou torturer les textes qui autorisent la tradition du martyre de Pierre à Rome, ni pour renvoyer à une date aussi tardive que la fin du second siècle la rédaction du passage concernant la primauté de Pierre. On a pu l'écrire dès le premier quart du siècle, et rien n'oblige à supposer que Justin n'en aurait connu qu'une partie.

7. Il nous vient d'Amérique un très bon travail sur l'espérance messianique dans le Nouveau Testament (*The Messianic Hope in the New Testament*, by S. Mathews; Chicago, University Press, 1905; in-8, xx-338 pages). L'ouvrage comprend quatre parties : le messianisme juif, le messianisme de Jésus, le messianisme des apôtres et spéciale-

ment de Paul, le messianisme chrétien. La première partie est fort bien traitée d'après les apocryphes de l'Ancien Testament. Les idées de Paul sont analysées de même avec exactitude. Les remarques sur la fraternité chrétienne, sur le mariage et la famille dans le christianisme primitif, sur l'attitude de ce christianisme à l'égard de la situation économique et politique du temps sont également satisfaisantes.

Peut-être y aurait-il quelques réserves à faire sur la partie centrale du livre, le messianisme de Jésus. La critique des Évangiles est quelque peu insuffisante, on est presque tenté de dire complaisante. Il est très commode de prendre comme indiscutables toutes les paroles qui sont attribuées à Jésus dans les trois Synoptiques et celles qui, sans être dans Marc, se rencontrent dans Matthieu et dans Luc. Mais ce critère tout mécanique ne présente aucune garantie d'infaillibilité. Les Synoptiques n'étant pas des témoins indépendants, leur accord ne multiplie pas la force de leur témoignage. Par exemple, les prophéties de la passion et de la résurrection se trouvent dans les trois Synoptiques ; mais, dans Matthieu et dans Luc, elles sont prises de Marc. M. Mathews n'ignore pas que la question du second Évangile est à l'étude ; mais il pense qu'elle n'a pas encore été tirée au clair, et il se comporte comme si elle avait été résolue dans le sens le plus favorable. Cependant, si les prophéties de la passion et de la résurrection étaient, dans Marc, un élément rédactionnel qui aurait pour objet de montrer le Christ prévoyant sa destinée, on devrait y regarder à deux fois avant de les employer à la reconstitution du messianisme de Jésus. Le discours apocalyptique de Marc, XIII, est reproduit dans Matthieu et dans Luc ; bien que M. Matthews hésite à la rejeter, la description de la fin du monde et de ses signes avant-coureurs a toute chance de n'appartenir pas à l'enseignement du Sauveur. Il est bien difficile aussi de reconnaître au quatrième Évangile une valeur historique indépendante, si limitée qu'on la suppose.

Que les premiers disciples, dès le moment où ils s'attachèrent à Jésus, aient été persuadés qu'il était le Christ, c'est ce qui ne s'accorde guère avec les vraisemblances ni avec le récit de la confession de Pierre. Que les démoniaques aient appelé Jésus Messie par suggestion de Jésus lui-même, ce peut être une explication de style très moderne, mais il faudrait s'assurer d'abord que le fait n'a pas été amplifié et généralisé par Marc. Que Jésus, dans la synagogue de Nazareth, se donne comme le Messie, c'est ce qui résulte, en effet, de la description qu'on lit dans le troisième Évangile, mais cette description appartient au rédacteur. Que Jésus lui-même ait enseigné la nécessité de sa mort pour le salut des hommes, une critique un peu rigoureuse de la tradition évangélique permet d'en douter. Qu'il se soit attribué le titre de Fils de l'homme en tant que Christ modèle de la vie qui convient aux enfants du royaume céleste, les textes n'autorisent guère une telle interprétation, et il paraît bien que l'emploi de ce titre a été plus restreint que les mêmes textes ne le feraient supposer d'abord. Que Jésus, se regar-

dant comme Christ, ait eu conscience d'être une « incarnation divine », c'est-à-dire « une personnalité constamment, exceptionnellement et souverainement remplie de la personnalité divine », l'assertion ne semble guère plus exacte au point de vue de l'histoire que l'explication ne l'est au point de vue de la théologie traditionnelle.

8. L'étude de M. L. Gry sur le millénarisme (*Le millénarisme dans ses origines et son développement*; Paris, Picard, 1904; in-8, 144 pages, est une œuvre de critique intelligente et prudente, bien documentée, une histoire abrégée de l'espérance juive et chrétienne, en tant qu'elle s'est définie dans l'idée d'un règne de Dieu qui était en même temps le règne des justes sur la terre. Un point prêterait à de longues discussions, à savoir la notion du règne de Dieu dans la prédication de Jésus. Il est historiquement faux que cette notion ait dans l'Évangile un caractère purement moral, et M. Gry aurait pu y regarder à deux fois avant de faire sienne, en me l'opposant, l'opinion d'un savant qui ne voit pas autre chose dans l'idée du royaume céleste qu'un idéal moral très pur, comme il ne voit dans le Christ que le type de « l'homme ». Tous ceux qui ont cru en Jésus croyaient aussi à la parousie prochaine et la fin imminente du monde. Ce qui nous a été conservé de souvenirs authentiques sur l'enseignement et les actes du Sauveur n'a de sens que dans cette perspective. Il n'en reste pas moins que Jésus, en ne mettant que des conditions morales à l'admission du royaume céleste, en ne comptant que sur la puissance du Père pour procurer l'avènement de ce royaume, en s'abstenant de toute prétention et de toute action politiques, a épuré la croyance commune des Juifs, bien qu'il en retienne l'idée générale; sans quoi l'on devrait dire que son enseignement a porté sur une équivoque, et la foi de ses premiers adhérents sur une méprise.

9. « Perciò ha torto il Loisy (*Autour d'un petit livre*. Cap. IV), con tutta la sua scuola, quando afferma che Gesù non fece che ripetere e sanzionare, col calore della sua voce autorevole, la speranza escatologica del regno. » Ainsi parle M. le comte Attilio, dans sa brochure *Nel Regno del Messia* (Rome, 1905, chez l'auteur; in-8, 67 pages). L'auteur y suit, un peu superficiellement, l'évolution de l'idée messianique depuis les origines jusqu'à nos jours. « Restò e resta la fede in una vita futura : è questo l'essenziale. » Prenez garde, M. le comte, vous allez retomber dans « l'espérance eschatologique »! Je me garderai bien de défendre Loisy contre vous, mais je ne vois rien à changer au résumé de l'Évangile qui se trouve dans *Autour d'un petit livre* (lettre IV), 113 : « Jésus avait prêché la pénitence en vue du royaume des cieux, c'est-à-dire en vue d'un jugement de Dieu qui était près de s'exercer sur les hommes, et d'un nouvel ordre de choses, ère de pur bonheur dans la parfaite justice, que ce jugement devait inaugurer. » Quant à « toute l'école » du susdit Loisy, j'ai honte de vous dire qu'elle consiste seulement en quatre poules et un coq, avec deux douzaines de poussins, et qu'il ne leur enseigne pas l'exégèse.

10. M. Goguel s'est déjà fait connaître par une sérieuse étude sur *La notion johannique de l'Esprit* (voir *Revue*, IX, 93-95). Son travail sur saint Paul et le rapport de l'Apôtre avec le Christ (*L'apôtre Paul et Jésus-Christ* ; Paris, Fischbacher, 1904 ; in-8, VIII-316 pages) est une œuvre plus considérable et non moins solide. La division est en deux parties : les faits et les idées ; par faits M. Goguel entend les antécédents de Paul et sa conversion, l'histoire de la première communauté chrétienne et ce que Paul a connu soit de la vie du Christ soit de son enseignement ; par idées il entend la doctrine de Jésus et celle de Paul, qu'il met en parallèle pour ce qui regarde « l'essence du christianisme » (formule qui, prise à la lettre et en tant qu'appliquée à Jésus, a une certaine apparence d'anachronisme), le péché, la théologie (au sens propre du mot), la personne et l'œuvre du Christ, la sotériologie, la morale, l'Église, les sacrements, la gnose. Partout il procède avec ordre et méthode, en ayant soin d'expliquer au lecteur ses divisions et subdivisions. L'esprit général du livre est pleinement historique et sincèrement critique, bien que l'auteur soit théologien et qu'il s'excuse presque de ne pas le faire voir dans ce volume. Il n'y a rien à redire aux conclusions principales, notamment à l'appréciation générale du rôle de Paul : « Au moment où l'apparition d'une théologie était pour le christianisme une question de vie ou de mort, il a créé une théologie qui s'est trouvée, par sa fidélité à l'enseignement du Maître, être la meilleure théologie possible... Nous rejetons d'une manière absolue le système qui fait de Paul le véritable créateur du christianisme. L'opinion de ceux qui voient au contraire en lui le falsificateur du christianisme authentique ne nous paraît pas moins erronée. »

La critique de M. Goguel est très bien informée (au moins quant aux publications des exégètes protestants et à celles de la *Revue biblique*), très pénétrante et nuancée, sauf en ce qui concerne l'emploi des matériaux fournis par les Évangiles synoptiques touchant l'enseignement de Jésus, où il conviendrait, semble-t-il, d'apporter çà et là plus de réserve ou de discernement. Il n'est pas tenu suffisamment compte de l'influence de Paul et de sa doctrine sur la composition du second Évangile : ainsi l'on se donne une peine assez inutile pour écarter de MARC, X, 45, l'idée paulinienne de la rédemption, quand la teneur même du passage et la comparaison de LUC, XXII, 25-27, suggèrent l'idée d'un développement rédactionnel. En d'autres endroits où l'on veut faire dépendre Paul de la tradition évangélique, le rapport inverse est possible et même probable. Il est bien risqué de voir dans les passages où Paul dit que le monde ne connaît pas Dieu une réminiscence de la déclaration : « Nul ne connaît le Fils que le Père », etc. (MATTH. XI, 25), que M. Goguel accepte sans hésitation comme parole du Christ et qu'il allègue pour prouver que « Jésus n'est pas un fils de Dieu », mais « le Fils, au sens absolu du mot ». L'interprétation est exacte ; mais cette métaphysique rythmée en symbole doctrinal

n'avertit-elle pas le critique d'être fort circonspect? N'y a-t-il pas aussi quelque subtilité à dire que « Jésus, dans sa réponse au jeune homme riche (Marc, x, 18), ne nie pas sa propre sainteté, mais qu'il la sépare nettement de celle de Dieu » ? Il est parfaitement vrai que la conscience de Jésus n'est pas hantée par le sentiment du péché (c'est ce qui fait que les théologiens protestants se retrouvent moins facilement dans l'Évangile de Jésus que dans celui de Paul); mais la réponse du Sauveur est intelligible pour quiconque admet que nulle perfection appartenant à l'ordre humain n'est à comparer avec la perfection absolue de Dieu. M. Goguel professe d'ailleurs que « la sainteté du Christ n'est pas une nécessité d'ordre métaphysique, mais qu'elle est une victoire remportée par lui ».

11. Le livre de M. A. Meyer sur la résurrection du Christ (*Die Auferstehung Christi* ; Tübingen, Mohr, 1905 ; in-8, VIII-368 pages) contient une partie de critique littéraire et historique et une partie de critique plutôt scientifique et philosophique.

L'auteur discute et compare les textes, et les conclusions de cet examen sont les suivantes : les seules apparitions importantes et suffisamment garanties sont celles que Paul a énumérées ; la découverte du tombeau vide est un expédient apologétique ; les premières apparitions eurent lieu en Galilée ; la première fut pour Pierre et peut-être eut-elle lieu au bord du lac de Tibériade ; celle qu'eut Paul consiste dans la perception d'une lumière, accompagnée probablement d'un échange de paroles avec Jésus ; il est difficile de dire en quoi ont consisté les autres, vu que les récits évangéliques sont le produit d'une élaboration progressive des souvenirs apostoliques sous l'influence des opinions qui avaient cours dans les premières communautés, et surtout des besoins de l'apologétique ; il semble que l'apparition aux Douze ait eu lieu dans un repas et que les apôtres virent Jésus rompant et distribuant le pain ; peut-être quelques-uns saisirent-ils des paroles ; la première manifestation du don des langues, qui est devenue, dans les Actes, le récit de la Pentecôte, pourrait se confondre avec l'apparition aux cinq cents frères, dont parle Paul ; il est presque impossible que les apparitions aient commencé le troisième jour ; Pierre et les Douze ont dû avoir les leurs aussitôt après leur retour en Galilée ; mais les autres ne se sont produites qu'assez longtemps et peut-être des années après la passion ; la date du troisième jour a été déduite des Écritures ou des opinions populaires sur le rapport de l'âme avec le corps des défunts ; dans les cercles de missionnaires chez les Gentils, on a, de très bonne heure et peut-être en se rattachant à une tradition antérieure ou à quelque révélation particulière, attribué au Christ un discours par lequel il transmettait aux disciples sa puissance pour continuer sa mission sur la terre ; des visions se produisirent encore après celle qui amena la conversion de Paul, mais elles se rapportaient au Christ dans le ciel et ne concernaient pas Jésus ressuscité sur la terre ; avec le temps,

l'on s'habitua à regarder la principale des premières apparitions comme étant celle où Jésus prit congé des siens, et, prêtant à ce départ des couleurs empruntées à l'image qu'on se faisait du retour, on créa l'ascension.

Ces conclusions sont fondées sur une analyse très pénétrante et très minutieuse des documents. L'espace manque pour les critiquer ici dans le détail. Notons seulement, en ce qui regarde la découverte du tombeau vide, que la négation de l'auteur aurait besoin de s'appuyer sur un examen plus approfondi du récit de Marc. Ce n'est pas que M. Meyer n'en ait fait l'objet de très fines observations ; mais plus d'un lecteur trouvera qu'il est arbitraire de contester l'historicité d'un récit qui est visiblement un morceau capital pour l'évangéliste, sans avoir établi, au moins de façon sommaire, le caractère général du livre dont ce récit est le couronnement Il paraît d'ailleurs assez peu logique de nier le tombeau vide en admettant la sépulture par Joseph d'Arimathie. Le récit de la sépulture est coordonné dans tous ses détails à celui de la découverte du tombeau vide, qu'il prépare et qu'il est destiné à expliquer. Le second n'est pas mieux garanti que le premier, et le premier ne l'est pas moins que le second. Si les femmes galiléennes ne sont pas allées au tombeau le dimanche matin, elles n'ont pas vu non plus Joseph ensevelir Jésus le vendredi soir : la tradition de la sépulture n'a plus de témoins. Et si le témoignage de Paul ne prouve pas l'historicité du troisième jour pour la résurrection, il ne prouve pas davantage pour une tradition précise concernant la sépulture. Paul enseigne (I Cor. xv, 3-4) « que le Christ est mort pour nos péchés, *selon les Écritures*, qu'il a été enseveli, qu'il est ressuscité le troisième jour, *selon les Écritures* » : ne veut-il point marquer le rapport de la sépulture avec les prophéties, comme celui du troisième jour, et ne devait-il point aussi indiquer la sépulture pour donner relief à la résurrection ? En tout cas, la façon dont il parle de la sépulture atteste une préoccupation théologique bien plus qu'un souvenir déterminé qui se confondrait nécessairement avec le récit de Marc touchant Joseph d'Arimathie.

Après avoir analysé les témoignages, M. Meyer entreprend toute une étude sur l'état visionnaire et les phénomènes de vision, passant en revue les principaux cas fournis par l'histoire et en déterminant le caractère pathologique. Il observe avec raison que la même tare physique ou le même accident morbide ont souvent une tout autre portée d'autres résultats, une autre signification, selon qu'ils se rencontrent dans un homme de génie ou chez un esprit borné, selon que le sujet est doué d'une grande âme ou d'un cœur égoïste. César et Napoléon, Mahomet, saint François d'Assise et sainte Thérèse sont des malades que l'on peut admirer et qui ne sont point à confondre dans le commun des épileptiques ou des hystériques. Il y a des gens qui sont puissants par leur infirmité. L'apôtre Paul était certainement un de ces malades. Il était atteint d'une maladie nerveuse et il a eu des visions

au cours de son apostolat. Ce qu'on sait de sa carrière avant sa conversion suffit pour qu'on puisse parler d'extrême surexcitation dans le temps qui précède la vision de Damas. Ce qu'il avait appris sur Jésus et ses fidèles l'avait impressionné sans doute plus qu'il n'eût voulu et plus qu'il n'en avait lui-même conscience. M. Meyer essaie de représenter le combat qui s'est livré dans l'âme de Paul, en supposant, après beaucoup d'autres théologiens protestants, qu'il s'agissait déjà du problème de la justification individuelle par la foi ou par la Loi. Peut-être n'y faut-il pas chercher tant de finesse. Mais il est parfaitement vrai que la parole : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi », n'est pas une figure de langage et qu'elle exprime la psychologie de Paul, un dédoublement de personnalité dont on a d'autres exemples, le moi supérieur de l'Apôtre, ce que l'antiquité appelait le génie ou le démon d'un homme, étant le Christ immortel. Et l'on voit ainsi comment Paul croyait à la résurrection du Sauveur, ou pour mieux dire au Sauveur ressuscité, la vision de Damas étant comme l'incident initial d'une expérience *sui generis* qui s'est perpétuée dans la vie du converti.

La foi de Paul a été conditionnée par celle d'Étienne et des premiers apôtres. D'où venait-celle-ci ? Quelqu'un a cru le premier, sans suggestion d'autrui, à la résurrection de Jésus. M Meyer renonce à tirer argument de la transfiguration et de la scène racontée dans Act. x, 9, 20, pour établir que Pierre aussi était sujet à des transports extatiques. Il croit pouvoir insister davantage sur la commotion qu'éprouvèrent les apôtres, après l'arrestation de leur maître, sur leur fuite éperdue jusqu'en Galilée, et sur le déchirement intérieur résultant du coup terrible porté à leur espérance. Pierre a dû souffrir plus que tous les autres et il était désigné pour la première vision, qui, dans un tel milieu, appela celles qui suivirent. Il est certain que l'espoir des disciples avait été surexcité au plus haut point et qu'il n'avait pas fléchi, sauf chez Judas, jusqu'à l'heure de la catastrophe, en sorte que la déconvenue subite, chez ces natures simples, n'excita point le doute sur la foi antérieure, mais un abattement de surprise, après lequel, les apôtres étant hors de péril par leur retour en Galilée, cette foi réclama son objet et le retrouva. Le moment du repas commun était, remarque M. Meyer, celui où le souvenir de Jésus s'offrait à ses fidèles avec le plus de force pénétrante : de là le rapport des apparitions avec les repas des disciples. A quoi l'on peut ajouter que le Christ ayant, dans la dernière cène, donné rendez-vous aux siens pour le festin du royaume céleste, l'idée de sa présence dans le repas commun n'évoquait pas seulement celle de sa resurrection et de l'avènement du royaume par le fait de cette résurrection, mais celle du festin messianique réalisé dans le repas de communauté auquel Jésus, même invisible, préside réellement ; si bien que la cène chrétienne est née, pour ainsi dire, en même temps que la foi à la résurrection du Sauveur.

Cette foi étant acquise, dit M. Meyer, les apôtres ne pouvaient tenir secrète la victoire de leur maître, et le mouvement de prosélytisme se traduit dans les discours du Ressuscité. Ainsi tout s'explique, selon notre auteur, au point de vue de l'histoire, par la foi antérieure des disciples et par le caractère de cette foi, par l'impression unique reçue de Jésus vivant. Pour concilier les résultats de sa critique avec les exigences fondamentales de la profession chrétienne, M. Meyer cherche, pour finir, suivant un procédé connu, à déterminer l'essence du christianisme en prenant de l'Évangile ce qui est censé appartenir en propre à Jésus : ce ne serait pas la foi au Dieu père, qui, en effet, n'était pas une nouveauté absolue à l'égard du judaïsme, mais la foi à la valeur infinie de la personnalité humaine devant Dieu. Le qualificatif « infini » est au moins de trop ; la définition même laisse voir que le sentiment de Jésus à l'égard de l'humanité résulte du sentiment qu'il a pour Dieu ; elle accuse une tendance individualiste qui n'est pas dans l'Évangile et elle sacrifie l'espérance religieuse, qui domine celui-ci, à son élément moral, qu'elle déforme en le modernisant. Que l'humanité adore dans le Christ l'idéal excité en elle par Jésus lui-même, et que le Sauveur soit vraiment ressuscité quand il revit en nous, ce sont des considérations que l'historien peut admettre, mais sur lesquelles on n'a pas lieu de s'arrêter ici. Le mérite principal du livre de M. M. est dans l'ampleur, la finesse, la sincérité qui caractérisent la discussion des textes évangéliques et des origines de la foi à la résurrection. Les conclusions de M. Meyer ne sont pas précisément nouvelles, mais son exposé doit être le plus complet et le plus clair qui existe à l'heure présente sur le sujet.

12. Le livre de M. H. Weinel (*Paulus*. Der Mensch und sein Werk, die Anfänge des Christentums, der Kirche und des Dogmas. Tübingen, Mohr, 1904; in-8, VIII-316 pages) est de forme moins didactique, et en apparence seulement moins scientifique : œuvre de vulgarisation savante, écrite en vue de la situation actuelle des confessions chrétiennes et spécialement du protestantisme allemand. L'auteur étudie successivement en Paul le pharisien, l'homme religieux (conversion), le prophète, l'apôtre, le fondateur de l'Église, l'homme. Chaque point est traité avec ampleur, clarté, beaucoup de sens critique, en un style que l'on pourrait presque dire éloquent, mais qui n'a rien de déclamatoire.

Comme un assez grand nombre d'historiens protestants, M. Weinel paraît trop prompt à supposer chez Paul avant sa conversion une crise de conscience analogue à celle qui s'est développée dans l'âme de Luther : Paul aurait constaté, avant la vision de Damas, que la justification par les œuvres de la Loi était incertaine et impossible ; il aurait été accablé par le sentiment du péché ; il se serait demandé s'il avait bien le droit de poursuivre les fidèles de Jésus et si la foi au Ressuscité n'était pas véritablement le principe du salut. Cependant ni les récits des Actes ni Paul lui-même, quand il parle de sa conversion,

ne décrivent ni ne laissent deviner un travail intérieur si profond et si complexe. Rien ne prouve que les expériences décisives de Paul au sujet de la Loi ne soient pas postérieures à sa conversion et qu'elles ne résultent pas, en grande partie, de ses premières tentatives d'évangélisation auprès des païens. La question capitale pour lui, au moment de sa conversion, n'était pas celle de sa propre justification, mais celle de la mission divine de Jésus. La question de la justification telle que Paul l'entend n'a guère pu se définir nettement dans sa pensée que par l'accession des païens à la religion du Christ, quand il a été bien évident qu'on pouvait aisément leur faire accepter la foi de l'Évangile, mais non le joug de la Loi. Le problème qui a pu s'agiter dans l'esprit de Paul sur le chemin de Damas n'était donc pas : « Au lieu de cette Loi qui me torture, ne serait-ce pas la foi à Jésus, ressuscité en Christ, qui me donnerait la paix de l'âme et m'assurerait de mon salut ? » Mais : « Ne serait-il pas possible, ne serait-il pas vrai que le Crucifié soit ressuscité comme ces gens-là le disent, comme ils le croient, et si cela était vrai, ne serait-il pas le Christ promis? » L'obsession de cette idée croissait par l'effort qui la voulait chasser. Vu le tempérament de Paul et la circonstance de la vision, il n'est même pas nécessaire d'admettre que la préoccupation de ce problème datait de bien loin, ou que la connaissance de l'Évangile, des faits de la carrière du Christ, de l'esprit qui animait ses disciples, avait produit une impression très vive, une sympathie involontaire dans l'âme du futur apôtre, quoique cette dernière hypothèse renferme sans doute une certaine part de vérité.

Garnay (près Dreux).

ALFRED LOISY.

ANCIENNE PHILOLOGIE CHRÉTIENNE

MONACHISME ORIENTAL

Depuis dix ans se sont multipliés les travaux sur l'histoire du monachisme oriental, surtout sur celle du monachisme égyptien. Le moment est venu de passer en revue les principales de ces publications.

1. En tête, je placerai la brillante esquisse de M. HARNACK, *Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte*, maintenant recueillie dans le tome I des *Reden und Aufsätze* (Gieszen, 1904).

M. H. montre très bien comment de petites communautés, concentrées sur elles-mêmes, hypnotisées par le retour prochain du Christ, est sortie une Église ouverte au monde et capable de s'y développer. Mais la nécessité qui l'a conduite dans cette voie pousse en même temps les natures contemplatives et chagrines dans une retraite qui

deviendra le monastère. Avec raison, M. H. range parmi les précurseurs des moines les gnostiques et les montanistes. Mais, en historien averti des choses religieuses, il ne fait pas la confusion si fréquente chez les écrivains « laïcs » : il met une différence entre la condamnation absolue du monde et la fuite du monde, entre les principes aussi qui dirigent la conduite des montanistes et ceux des moines. M. Harnack suit le monachisme dans ses débuts et ses transformations, le monachisme oriental, les fondations de Gaule, la règle de saint Benoît, la réforme de Cluny, la fondation des ordres mendiants, la fondation des jésuites. On pourrait glisser çà et là des réserves sur les appréciations et même sur les admirations de l'auteur. Mais le tableau est trop général pour qu'il soit équitable de le soumettre à une discussion de détail.

2-3. Les origines du monachisme en Égypte, son rapport avec le milieu et les cultes locaux ont été depuis longtemps un sujet de discussions parfois ardentes. La question n'a guère fait de progrès. Je ne connais que par des comptes rendus la conférence de M. Voelter, *Der Ursprung des Mönchthums*, Tübingen, 1900. Je vois que M. Völter fait intervenir les conditions économiques de l'Égypte ancienne au IIIe siècle dans le développement de la vie monastique. M. Erwin Preuschen a publié un programme de gymnase en 1899 sur les rapports du monachisme avec le culte de Sérapis. Ce programme a été réédité sous forme de brochure : *Mönchtum und Sarapiskult* (Gieszen, 1903 ; 68 pp. in-8°). Les κάτοχοι des temples n'étaient pas des reclus, mais des « incubants », des fidèles qui venaient consulter le dieu et attendaient un oracle ou leur guérison. Cependant, il y en avait qui séjournaient longtemps et servaient même d'intermédiaires entre d'autres pèlerins et le dieu. Pour le surplus des considérations de M. Preuschen, voy. *Revue*, t. IX (1904), p. 481.

4. C'est encore aux origines du monachisme que l'on peut rattacher l'article de Markgraf, *Clemens von Alexandrien als asketischer Schriftsteller in seiner Stellung zu den natürlichen Lebensgütern*, dans la *Zeitsch. f. Kirchengeschichte*, XXII (1901), 487-515. L'ascétisme monacal a eu un précurseur dans Origène. Le christianisme primitif vivait pour l'avenir et s'y absorbait au point de n'avoir pas d'opinion vis-à-vis de la vie terrestre : du moins c'est un des postulats de M. M. Quelle place occupe Clément d'Alexandrie ? M. M. passe en revue des idées sur la création matérielle, l'homme, les rapports de l'âme et du corps, les passions, la vie active et la vie contemplative, la science et l'art, le mariage et la famille, l'état et la patrie, le luxe, le jeûne et la chasteté, la propriété et la pauvreté volontaire. Ce dépouillement de textes ne va pas sans révéler des contradictions. C'est que Clément est d'esprit sympathique et ouvert au monde. Mais la science grecque et l'étude de Platon lui font adopter les sentiments sévères de la sagesse antique. Il est ascète par philosophie et se trouve être, lui aussi, un précurseur du monachisme.

5. Je viens maintenant à un livre qui marquera une date. Bien qu'il remonte à quelques années, il garde pour longtemps son importance, et mérite une analyse un peu longue. C'est l'*Étude sur le cénobitisme pakhômien pendant le IVe siècle et la première moitié du Ve*, par Paulin LADEUZE (Louvain, J. van Linthout; Paris, Fontemoing, 1898, IX-390 pp.). Thèse de doctorat en théologie de Louvain : il serait à souhaiter que tous les travaux de ce genre eussent la même valeur.

L'ouvrage est divisé en trois parties : Les sources de l'histoire du cénobitisme pakhômien pendant le IVe siècle et la première moitié du Ve sont l'objet des recherches de la première partie. Il s'agit de les classer, d'en établir la genèse et d'en déterminer la valeur historique.

M. L. s'occupe d'abord des biographies de Pakhôme. Pour l'intelligence des faits, il faut rappeler la succession des supérieurs des cénobites : Pakhôme, Pétronios; Horsiîsi (*Oriesiesis*, de Gennadius; Orsise, dans le français de Tillemont), qui abandonna de fait la direction à Théodore, cinq ans environ après la mort de Pakhôme; Théodore, et de nouveau, après sa mort, Horsiîsi. La vie la plus ancienne de Pakhôme a été écrite en grec. Les moines coptes répugnaient à l'idée de mettre par écrit ces récits et y voyaient une sorte d'idolâtrie. Mais, à côté d'eux, sous la même direction, vivaient « les gens de Rakoti et les étrangers », c'est-à-dire des moines grecs, placés quelque temps par Pakhôme sous la direction de Théodore. Un certain nombre, les moines interprètes, savaient aussi le copte. D'une autre culture que leurs confrères, ils n'avaient pas leurs scrupules. Dans leur langue, on rédigeait l'histoire de l'Église et la vie des saints personnages. Saint Athanase ne venait-il pas d'ailleurs d'écrire la vie de saint Antoine (vers 365) ? Il était temps de le faire pour Pakhôme. Théodore, dont la bouche était pleine des enseignements du fondateur, venait de mourir (368). Déjà la légende commençait à estomper la figure du saint et à transformer ses actes. C'est alors qu'un frère grec, qui n'avait pas connu les événements directement, résolut de ne pas en laisser le souvenir s'altérer davantage. Il savait qu'il ne faut pas se fier complètement à toutes gens, surtout aux moines, bien qu'ils marchent dans la voie des saints. Il fit ce qu'il put pour s'informer et pour écarter les récits colportés çà et là et qui passaient la mesure (n. 63 et 71 fin). Son œuvre, toute de sincérité, nous a été conservée. Elle a été publiée par les Bollandistes (*AA. SS.*, *Maii* III, 25 suiv.) et traduite en latin par Daniel Cordonus (*ib.*, 295). Ce n'est pas un chef-d'œuvre; on fera bien d'en comparer la langue avec celle des papyrus et des inscriptions pour la rendre intelligible et en corriger le texte. Mais c'est un document sérieux.

Lue dans les monastères, cette biographie rendit jaloux les moines coptes. Leur inexpérience les incita à traduire le texte grec, comme ils devaient traduire bientôt la vie de saint Antoine par Athanase et celle de saint Paul par saint Jérôme; mais ils transformèrent leur modèle suivant leur génie et le complétèrent à l'aide des souvenirs

restés vivants parmi eux, chez qui Pakhôme avait vécu, et aussi à l'aide des ornements d'une imagination pieuse et enfantine. Écrite dans le dialecte du Sahid, la biographie fut de nouveau traduite, avec de nouvelles libertés, dans le dialecte de la Basse-Égypte. Sans doute, tout n'est pas à rejeter pour l'historien dans les additions coptes; mais il est souvent fort difficile de séparer la tradition réelle des embellissements de la légende. Un moine grec postérieur a voulu enrichir la vie primitive de ces additions; de là un supplément, placé à la suite dans les mss. et publié aussi par les Bollandistes (*ib.*, p. 51). Du mariage de la biographie primitive avec ce supplément est né le récit attribué à Métaphraste, dont la traduction latine due à Hervet a passé dans Surius (III, 195). Un extrait de ce récit a été traduit par Denys le Petit, et un auteur arabe, combinant toutes ces sources antérieures au VIe s., avec l'*Histoire Lausiaque* et d'autres ouvrages, a produit entre le IXe et le XIVe s. un récit que MM. Amélineau et Grützmacher ont déclaré l'original et la source des autres. On voit qu'ils avaient mis la pyramide sur la pointe. En dehors de ces sources, nous avons les souvenirs personnels de l'évêque grec Ammon (d'Antinoé? Ladeuze, p. 109, n. 2), qui séjourna en 352, âgé de dix-sept ans, dans le monastère de Théodore; des lettres de Pakhôme et de Théodore, traduites par saint Jérôme; le traité d'Horsiîsi, *Doctrina de institutione monachorum*, conservé en latin dans le *Codex regularum* de Benoît d'Aniane. En somme, nous sommes assez bien renseignés sur Pakhôme, son caractère et le genre de vie qu'il recommandait à ses moines.

Il va tout autrement quand il s'agit de Schenoudi. Les hagiographes coptes ont fait des progrès en moins d'un siècle et il est presque impossible de distinguer l'histoire de la légende. Déjà l'éloge écrit par son successeur Visa répond à un type tracé d'avance et devenu la règle du genre (p. 144). Cependant en rapprochant les divers récits et les renseignements dus à d'autres sources, on arrive à démêler la vérité. Il est au reste plus aisé de tirer de ces documents une peinture fidèle de la vie des cénobites qu'une histoire précise de leurs actes.

Voici pour les deux personnages qui nous occupent les conclusions de M. L.

Pakhôme est le véritable créateur du cénobitisme. Auparavant il y avait des moines au sens étymologique, c'est-à-dire des ascètes isolés, des ermites. Pakhôme est le créateur du couvent. Au moment où il s'est donné à la vie religieuse, un mouvement se manifestait en ce sens. Les cellules se rapprochaient; on aimait à prendre les directions d'un personnage vénéré; il y avait même à des dates irrégulières des réunions de prière et d'édification. La réforme de Pakhôme était mûre, mais il en est bien l'auteur. Personne avant lui n'avait eu l'idée d'établir ces trois lois essentielles du cénobitisme : l'autorité constamment présente d'un chef unique, la vie sous le même toit, la répétition régulière d'exercices communs. Ici, nous retrouvons l'hypothèse com-

battue par M. Preuschen. On a prétendu que ces principes étaient empruntés aux moines de Sérapis, et que Pâkhôme lui-même avait été moine de Sérapis avant d'être moine chrétien. M. L. montre clairement que cette hypothèse repose sur un passage mal compris du biographe.

La nécessité d'accommoder à tous les exigences de la vie religieuse et aussi un certain goût de raison modérée et douce avaient conduit Pakhôme à réduire sa règle à un petit nombre de points indispensables. Elle était encore très austère. Mais ces atténuations n'étaient pas au goût de tous les moines et quelques-uns regrettaient les folies héroïques des premiers anachorètes. Tels paraissent avoir été les sentiments de Bgoul, supérieur d'un couvent situé près d'Atripé, aux environs d'Akhmîm. Il avait cru devoir réformer les règles de Pakhôme. C'est à peu près tout ce que nous savons sur son compte. Schenoudi était son neveu. D'un tempérament exalté et violent, il précisa, en les aggravant, les prescriptions de son oncle. Elles étaient à la fois très rigoureuses et très minutieuses et trahissent un esprit excessif et indiscret. Il ne put les faire accepter sans user de violence et dut prendre le parti de faire signer une profession écrite par chacun des moines. Malgré ses efforts, l'insubordination ne cessa de troubler son monastère jusqu'à sa mort. Lui-même donnait l'exemple d'une grande austérité et vécut souvent en ermite, une fois même pendant cinq années consécutives. Il faisait ainsi subir à l'institut monastique une régression d'ailleurs peu profitable. Ces longues absences ont nui beaucoup au bon ordre. Il quittait aussi ses disciples pour aller dans les villages et à Alexandrie saccager les temples, renverser les idoles et enlever de vive force aux propriétaires païens l'aumône qu'ils refusaient aux pauvres. Il est le type de ces moines farouches qui ont déchaîné tant de fois la populace dans les villes d'Orient et poursuivi dans leurs attaques, en même temps que le paganisme, l'hérésie ou les mauvaises mœurs, toute culture élevée, toute manifestation de la beauté, toute civilisation. Cf. Revillout, *Rev. de l'hist. des religions*, t. VIII, 402 et 545. Schenondi est pour M. Ladeuze le digne pendant de l'évêque Dioscore.

Aussi comprend-on le silence désapprobateur des hagiographes : saint Jérôme, Cassien, Palladius, qui cependant a visité le pays d'Akhmîm, ne mentionnent pas l'archimandrite copte ; ses compatriotes eux-mêmes transforment les scènes de violence en récits merveilleux (Ladeuze, pp. 138 suiv.).

De la discussion des diverses données, discussion très méthodique et très sage, M. L. obtient les dates suivantes :

Vers 392, naissance de Pakhôme ; vers 313 ou 314, Pakhôme enrôlé comme soldat (cf. p. 378) ; 314 ou 315, il se retire à Schénésit, pour être moine ; 25 juin 334 ou 335, naissance de Schenoudi ; 9 mai 346, mort de Pakhôme ; vers la même époque, Schenoudi revêt l'habit monacal ; fin de 350, Théodore, coadjuteur d'Horsiisi ; 27 avril 368,

mort de Théodore ; 1er juillet 452, mort de Schenoudi.

A la question de la date de la mort de Schenoudi, se rattache celle de son attitude dans le schisme de Dioscore. Il avait été l'acolyte zélé du patriarche. Mais M. L. croit qu'à la veille de sa mort (451-452), il garda une attitude passive et se désintéressa des affaires d'Alexandrie.

Ces données sont les conclusions de la deuxième partie du livre de M. L. sur l'histoire externe du cénobitisme pakhômien. La troisième partie a pour sujet l'organisation des monastères de Pakhôme et de Schenoudi et l'étude de leurs règles. Nous ne le suivrons pas dans ces détails qui nous entraîneraient trop loin. Un appendice a pour titre : « La chasteté des moines pakhômiens ». Quand on compare la légende arabe avec les documents anciens, seuls dignes de foi, on est surpris d'un genre de transformation très fréquent subi par les premiers récits. Le légendaire a introduit des crimes de luxure et des leçons morales uniquement dirigées sur ce point, là où les sources sont muettes ou présentent les faits tout autrement (p. 100 et passim). Ces changements paraissent correspondre à un état moral nouveau. Mais les écrivains qui se fondaient sur la légende arabe comme sur le document le plus sérieux ont été naturellement amenés à accuser de crimes impurs les moines de la Haute-Égypte. L'imagination hantée par ces récits, M. Amélineau n'a pas tardé à accuser tous les moines, à imaginer des faits qui ne sont dans aucun document, à négliger de corriger ses épreuves quand des fautes typographiques servaient sa thèse (p. 336, n. 3), à résumer son opinion dans cette phrase : « En somme, pour quelques exceptions brillantes, il y eut des centaines et des milliers de gens criminels : c'est là le bilan de l'Égypte monacale. » M. L. apporte dans la discussion de ces délicates questions son sang-froid ordinaire, la rigueur vraiment scientifique de sa critique, sa connaissance directe des textes et son bon sens. M. Ladeuze conclut : « S'il y eut des chutes charnelles dans les monastères pakhômiens, elles y restèrent toujours rares et exceptionnelles » (p. 365).

Quelques textes coptes et la bibliographie terminent cet excellent livre. On fera des réserves sur le détail du style et sur les germanismes dont les Belges ornent trop souvent leur français : « l'un ou l'autre document », « un texte renseigné par Jérôme », « une ajoute ».

Paris.

PAUL LEJAY.

PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Analecta Bollandiana, n° 3 : H. QUENTIN, Passio s. Dioscori. — A. PONCELET, La date de la fête des ss. Félix et Regula. — P. PEETERS, Historia s. Abramii ex apographo arabico. — E. HOCEDEZ, Lettre de

Pierre Ranzano au pape Pie II sur le martyre du B. Antoine de Rivoli. — Bulletin des publications hagiographiques. — A. Poncelet, Catalogus codicum hagiographicorum latinorum bibliothecarum romanarum praeterquam Vaticanae, p. 17-64. = N° 4 : Moretus, Catalogus codicum hagiographicorum latinorum bibliothecae Bollandianae (Appendix I, Miracula s. Nicolai Rillariensia saec. xv ; II. Catalogus bibliothecae Marchianensis saec. xi-xii). — H. Delehaye, Hesychii Hierosolymorum presbyteri laudatio s. Procopii persae. — A. Poncelet, Une source de la vie de s. Malo, par Bili. — Bulletin des publications hagiographiques. — Indices. — A. Poncelet, Catalogus codicum, etc. ; II. Codices archivi capituli s. Johannis in Leterano; III. Codices archivi capituli s. Mariae Maioris. = XXV, 1906. N° 1 : L. Petit, Vie de saint Athanase l'Athonite. — H. Delehaye, Saint Expédit et le martyrologe hiéronymien. — Bulletin des publications hagiographiques. — A. Poncelet, Catalogus codicum, etc. ; IV. Codices bibliothecae nationalis dictae a Victorio Emmanuele II.

Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht, n° 2 : Muth, Das Kollegial-Stift s. Arnal, die general Kirchen-Schaffnei der Grafschaft Saarbrücken u. die Bruderschaftsgüter der Ortskirche s. Johann, II. — P. Drews, Die Ordination, Prüfung und Lehrverpflichtung der Ordinanden in Wittenberg 1535, II. — E. Friedberg, Literaturübersicht. — Aktenstücke. = N° 3 : J. Niedner, Die Mitwirkung der ersten Geistlichen bei der Besetzung der Diaconatstellen in den Städten der Provinz Brandenburg. — Rissom, Die Beschimpfung im Kampf der Konfessionen. — E. Friedberg, Literaturübersicht ; Aktenstücke.

Revue bénédictine, n° 3 : G. Morin, Fragments inédits et jusqu'à présent uniques d'antiphonaire gallican. — J. Chapman, Le témoignage de Jean le presbytre au sujet de saint Marc et de saint Luc. — U. Berlière, Les chapitres généraux de l'ordre de Saint-Benoît, notes supplémentaires. — R. Ancel, La question de Sienne et la politique du cardinal Carlo Carafa (fin). — H. Leclercq, Mélanges d'épigraphie chrétienne. — U. Berlière, Bulletin d'histoire bénédictine. — Bibliographie. = N° 4 : A l'Université d'Oxford, le 29 juin 1905. — F. Cabrol, L'avent liturgique. — A. Manser, Note sur un sermon de saint Césaire sur la « Concordia regularum ». — G. Morin, Textes inédits relatifs au symbole et à la vie chrétienne. — R. Ancel, La disgrâce et le procès de Carafa. — U. Berlière, Bulletin d'histoire bénédictine. — M. Magistretti, De la « missa » ou « dimissio catechumenorum ». — D. de Bruyne, Le concile de Trente. — Comptes rendus. = Tome XXIII, 1906, n° 1 : H. Quentin, Le « Codex Bezae » à Lyon au ixe s. ? — G. Morin, Un recueil de sermons de Césaire. — P. de Meester, Études sur la théologie orthodoxe. — A. Clément, Conrad d'Urach, légat en France. — D. de Bruyne, Un prologue inconnu des épîtres catholiques. — H. Leclercq,

Épigraphie chrétienne. — G. Morin, Nicéta de Remesiana. — R. Proost, La somme théologique de Duns Scot. — U. Berlière, Un projet de restauration bénédictine en 1815. — Comptes rendus. — Notes bibliographiques.

Byzantinische Zeitschrift, n° 3-4 : C. de Boor, Weiteres zur Chronik des Skylitzes. — K. Horna, Metrische und textkritische Bemerkungen zu den Gedichten des Eugenios von Palermo. — K. Praechter, Antikes in der Grabrede des Georgios Akropolites auf Johannes Dukes; Zu Thomas Magistros. — Ἀ. Παραδοπουλος-Κεραμευς, Διορθώσεις εἰς τὸ « Ἀνακάλημα τῆς Κωνσταντινόπολης ». — P. Vogt, Zwei Homilien des hl. Chrysostomus mit Unrecht unter die zwei felhaften verwiesen. — G. Graf, Die arabische Vita des hl. Abramios. — Ἀ. Παπαδοπουλος-Κεραμευς, Ἀνέκδοτον ᾆσμα τοῦ μελῳδοῦ Κοσμᾶ. — J. Haury, Ueber die Stärke der Vandalen in Afrika. — H. Buk, Zur ältesten christlichen Chronographie des Islam. — Ad. Struck, Die Eroberung Thessalonikes im J. 904. — Ἀ. Παπαδοπουλος-Κεραμευς, Ξιφιλῖνος, πρωτοπρόεδρος καὶ προνοητὴς Λακεδαιμονίας; Λυρραχηνά. — Ant. Muñoz, Un avorio bizantino già nel museo di Vich (Catalogna). — G. Vilpert, Appunti sulle pitture della chiesa di S. Maria Antiqua. — Π. Ν. Παπαγεωργιος, Ἐπιγραφικά. — J. Draeseke, Zu den Inschriften aus Syrien (B. Z., XIV, 21-26). — G. Mercati, Contributo alle « Inschriften aus Syrien ». — Β. Κ. Στεφανιδης, Οἱ κώδικες τῆς Ἀδριανουπόλεως. — J.-B. Bury, An unnoticed Ms. of Theophanes. — Paul Marc, Eine neue Handschrift des Donner und Erdbebenbuch. — V. Gardthausen, Zur byzantinischen Kryptographie. — Rezensionen — Mitteilungen.

The Jewish Quarterly Review, XVIII, 69, octobre 1905 : E.-J. Worman, Notes on the Jews in Fustāt from Genizah Cambridge documents. — H. S. Q. Henriques, The civil rights of English Jews. — M. N. Adler, The Itinerary of Benjamin of Tudela. — L. Ginzberg, Geonic responsa. — H. Hirschfeld, The arabic portion of the Cairo Genizah at Cambridge. — S. A. Cook, Notes on the Old Testament history. II. Saul. — V. Aptowitzer, Genizah-responsum xxvi in *J. Q. A.*, januar 1905. — A. Weiner, Jewish doctors in England in the reign of Henri IV. — Notes on *J. Q. R.* — Critical notices. — Bibliography on Hebraica and Judaica. — Jewish mysticism (annoncement).

Biblische Zeitschrift, III (1905), III : J. Göttsberger, « Autour de la question biblique ». — E. Laur, *Thren*, I. — H. Klug, Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu nach Daniel und Lukas. — J. Mader, Der Markusschluss. — M. Meinertz, Luthers Kritik am Jakobusbriefe nach dem Urteile seiner Anhänger. — Besprechungen. — Bibliographische Notizen. — Mitteilungen und Nachrichten.

The Church Quarterly Review, LX, 120 (juillet 1905) : George Ridding, first bishop of Soutwell. — The approach to modern England.

— Church of Ireland finance. — The Christian Society : III. The earliest Christian community. — « Memorials of Edward Burne-Jones » : — The church in Newfoundland. — Henry Parry Liddon. — The fourth gospel : II. The internal evidence. — Short notices. — Index of articles to vols. I-LIX. = LXI, n° 121, octobre 1905 ; Liberal Theology. — The spiritual case of invalids. — Hymns and Hymnbooks. — Classic Christian art : the Mosaics of S. Maria Maggiore. — The fourth. Gospel : its relation to the Synoptic tradition. — Creeghton and Stubbs. — Heinrich Suso, the mystic. — Weitmann and the theory of descent. — Short notices. — Index of articles to vols. I-LIX.

Theologische Quartalschrift, 1905, n° 3 : Vetter, Das Buch Tobias und die Achikar-Sage (suite au n° 1). — Stolz, Didymus, Ambrosius, Hieronymus. — Sägmüller, Die formelle Seite der Neukodifikation des kanonischen Rechts. — Rauschen, Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Leidensfähigkeit Christi. — Rezensionen. — Analekten. = N° 4 : Maier, Ein Beitrag zur Priorität des Judasbriefs. — Sawicki, Gebetserhörung und Naturordnung. — H. Koch, Kennt Origenes Gebetsstufen. — Kellner, Sterbeort u. Translation des Ev. Lukas u des Ap. Bartholomäus. — Rezensionen. — Analekten. = Tome LXXXVIII, 1906. N° 1 : Funk, Die Aegyptische Kirchenordnung. — Di Pauli, Di Schlusskapitel des Diognetbriefes. — Adam, Die Lehre von dem hl. Geiste bei Hermas und Tertullian. — Feierfeil, Die historische Entwicklung der glagolitischen Kirchensprache bei den katholischen Südslaven. — Krebs, Das Salve Regina am Schlusse der Komplet als marianische Schlussantiphon. — Kirsch, Die Portiunkula-Ablass. — A. Koch, Zur Erinnerung an Paul von Schanz. — Rezensionen. — Analekten.

Archivio storico lombardo, XXXII, 1905, fasc. vii : C. Salsotto, Sul significato del nome « Italia » presso Liutprando, vescovo di Cremona. — A. Colombo, L'ingresso di Fr. Sforza in Milano e l'inizio di un nuovo principato. — A. Butti, La fondazione del « Giornale italiano » e i suoi primi redattori. — G. Biscaro, I documenti intorno alla chiesa di S. Sigismondo di Rivolta d'Adda. — E. Verga, Per la storia degli schiavi orientali in Milano. = Fasc. viii : D. Muratore, La nascita e il battesimo del primogenito di Gian Galeazzo Visconti e la politica viscontea nella primavera del 1366. — F. Fossati, La plebe vigevanese alla conquista dei poteri pubblici nel 1536. — F. Savio, G. B. Fontana o Fonteio scrittore milanese del secolo XVI. — A. Mazzi, La giovinezza di Bartolomeo Colleoni. — E. Motta, Per la storia della coltura del riso in Lombardia. — Bibliografia. — Appunti e notizie.

Le Gérant : M.-A. Desbois.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

LA POLÉMIQUE ANTIMONTANISTE CONTRE LA PROPHÉTIE EXTATIQUE

Il suffit de lire les documents insérés par Eusèbe dans son *Histoire ecclésiastique* [1], pour s'apercevoir que la rupture entre l'Église et le Montanisme fut très prompte en Orient. En face de son inquiétante propagande, la résistance s'organisa vigoureusement et ce furent les évêques qui la dirigèrent. Conférences avec les novateurs [2], synodes de fidèles [3], réfutations écrites, ils usèrent de tous les moyens. Et plus tard, quand l'Occident faillit se laisser séduire à l'indiscutable austérité des préceptes montanistes, c'est d'Asie-Mineure que lui vinrent les avertissements qui l'en dissuadèrent [4].

L'Église eut ses raisons d'agir au plus tôt contre ce mouvement, quelque respectable qu'il fût en son principe, je veux dire en son ardente aspiration vers une vie plus rigide et plus pure. Elle fut audacieusement provoquée. Dès le début, les disciples de Montan, de Maximilla et de Priscilla, et sans doute les prophètes eux-mêmes, la traitèrent sans aucun ménagement, comme si, ses cadres officiels étant désormais impuissants à enclore une vie véritablement religieuse, tout leur effort devait tendre à recréer à côté d'elle l'idéal qu'elle avait laissé échapper [5]. Ces pré-

1. V, xvi-xix.
2. Eusèbe, *H. E.*, V, xvi, 4; 16-17 ; V, xviii, 13 ; V, xix, 3.
3. *H. E.*, V, xvi, 10.
4. Cf. Tertullien, *Adu. Praxean*, I (Œehler, t. I, p. 654).
5. Eusèbe, *H. E.*, V, xvi, 9 : «... Τὴν δὲ καθόλου καὶ πᾶσαν τὴν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἐκκλησίαν βλασφημεῖν διδάσκοντος τοῦ ἀπηυθαδισμένου πνεύματος... » (il s'agit de l'esprit mauvais qui était censé parler par la bouche des deux prophétesses). Cf. ce qui est dit de Thémison, V, xviii, 5.

tentions ne pouvaient manquer de blesser au vif l'épiscopat d'Asie-Mineure qui comptait alors dans ses rangs des hommes d'une haute valeur personnelle [1]. Comment — même avant tout examen des doctrines nouvelles — eût-il toléré ces initiatives audacieuses d'individus sans mandat qui prétendaient tout réformer en dehors de l'autorité régulière et le plus souvent contre elle ? Le divorce était inévitable : et, au surplus, le contenu de la νέα προφητεία était assez chimérique et irréalisable pour confirmer les évêques dans leurs dispositions hostiles.

En luttant contre les Montanistes, l'épiscopat oriental eut donc nettement conscience de ce qu'il faisait. Et ce fut lui qui, circonscrivant le foyer de l'hérésie, sauva l'Église, selon la juste remarque d'Ernest Renan « de l'inévitable naufrage qu'elle eût subi entre leurs mains [2] ».

I

Il est pourtant incontestable que les catholiques se trouvèrent dans une situation assez délicate pour prouver l'illégitimité des prétentions montanistes. La secte paraissait à peu près indifférente aux questions proprement dogmatiques. Au point de vue moral, ses prescriptions étaient inattaquables. De plus, ses partisans, loin de se poser en révolutionnaires, cherchaient avec soin dans le passé chrétien tout ce qui pouvait justifier la vraisemblance d'une révélation supplémentaire du Paraclet à l'humanité. Ils alléguaient bon nombre de textes scripturaires par où ils pensaient l'autoriser. Et surtout ils s'évertuaient à démontrer que, loin d'introduire aucun élément perturbateur dans la vie chrétienne, ils ne faisaient qu'ajouter un maillon de plus à la chaîne ininterrompue des charismes.

1. Cf. Renan, *Marc-Aurèle*, p. 172 et suiv.
2. *Marc-Aurèle*, p. 172.

Il était malaisé de les réfuter là-dessus. Dès l'origine, en effet, le charisme prophétique s'était manifesté au sein des communautés chrétiennes [1] et avait été accueilli avec joie et orgueil [2]. Les *Actes des Apôtres* mentionnent un assez grand nombre de prophètes : Agabus qui annonça à l'avance la terrible famine de l'an 44, sous Claude [3], et qui, quelques années plus tard, à Césarée de Palestine, prédit à Paul le sort qui l'attendait à Jérusalem [4] ; les quatre filles de Philippe l'Évangéliste, vierges et prophétesses, dont la réputation grandit à ce point avec le temps qu'on les crut plus tard filles de Philippe l'apôtre [5] ; et encore Jude [6], et Silas, le compagnon de Paul [7]. Aux environs de 45, l'Église naissante d'Antioche était, semble-t-il, abondamment pourvue de

1. Cf. sur ce point : Weizsaecker, *Das apostol. Zeitalter*, Fribourg en Br., 1886, p. 584-588 ; F. Nardin, *Essai sur les prophètes dans l'Église primitive*, Paris, 1888 ; H. Weinel, *Die Wirkungen des Geistes u. der Geister in nachapostolischer Zeitalter bis auf Irenaeus*, Fribourg, 1899 (très utile) ; Bénazech, *Le prophétisme chrétien depuis les origines jusqu'au Pasteur d'Hermas*, Paris, 1901 (thèse protestante ; collection des textes sommairement commentés) ; E. C. Selwyn, *The Christian prophets and the prophetic Apocalypse*, Londres, 1900, p. 1-40 (sommaire, pas toujours sûr) ; Harnack, *Die Ausbreitung des Christentums in der drei Jahrh.*, Leipzig 1902, p. 230 et suiv. ; Batiffol, *Études d'histoire et de théol. posit.*, 3e éd. 1905, p. 249 et suiv. ; article *Prophetentum im neuen Testam.*, dans la *Realencyc. f. prot. Theol.*, t. XVI (1905), p. 105. — Bibliographie à compléter par celle qui est donnée dans la *Realencyc.*, à l'article *Geistesgaben* et dans l'*Encyclopaedia Biblica* de Cheyne et Black, Londres, 1903, à l'article *Spiritual Gifts*.

2. I *Cor.*, xiv, 12.

3. *Actes*, xi, 27-30.

4. *Actes*, xxi, 10-11.

5. *Actes*, xxi, 8-9. Traces de cette confusion dans les propos de Polycrate et de Papias rapportés par Eusèbe, *Hist. Eccl.*, III, xxxi, 3 et III, xxxix, 9. Pour l'interprétation de ces textes, cf. Corssen, *Die Töchter des Philippus*, dans la *Zeitschrift f. die neutestam. Wissenschaft u. die Kunde des Urchristentums*, t. II (1901), p. 289 et suiv.

6. *Actes*, xv, 22 ; 27 ; 32.

7. *Actes*, xv et xviii, *passim.* ; *II Cor.*, I, 19 ; *I Thess.*, I, i, etc.

337223A

docteurs et de prophètes. Les *Actes* en nomment quelques-uns, qui au surplus, n'étaient pas originaires de la ville même, comme le prouve la simple lecture du passage [1]. Nous voyons enfin que Paul baptisa à Éphèse une douzaine de disciples qui n'avaient encore reçu que le baptême de Jean et qui, après l'imposition des mains, se mirent à parler diverses langues et à prophétiser [2].

Déjà dans les *Actes*, le charisme prophétique ne consiste pas uniquement dans l'aperception des choses à venir. Ce n'est guère que chez Agabus qu'il se limite à ce privilège. Plus ample est le rôle du prophète. Il annonce la parole de Dieu dans les synagogues [3]; il console ses frères; il les fortifie par ses discours [4]; en un mot il les fait participer à la plénitude spirituelle dont il est dépositaire.

Assez analogue est sa tâche dans plusieurs des communautés auxquelles Paul adresse ses *Épîtres*. A Thessalonique, à Corinthe, à Rome, peut-être à Éphèse, le charisme prophétique florissait. Et loin d'en paralyser les manifestations, Paul invitait la jeune Église de Thessalonique à les appeler de ses vœux : « N'éteignez pas l'Esprit » lui recommandait-il [5]. De même il apprenait aux Corinthiens à reconnaître sous la diversité des charismes l'action du même Esprit. Et parmi les aptitudes spéciales dont Dieu gratifiait certaines âmes, il énumérait, à côté du don d'opérer les miracles, de discerner les esprits, de parler « en langues », d'interpréter les discours — le don de prophétie [6].

Ce qu'il y a de remarquable chez Paul, c'est qu'avec son tempérament d'organisateur, habile à discipliner les ini-

1. *Actes*, XIII, 1.
2. *Actes*, XIX, 1-7.
3. *Actes*, XIII, 5.
4. *Actes*, XV, 32.
5. *I Thess.*, V, 19-20. Cf. A. JOHANNÈS, *Comment. zum ersten Briefe des Apostels Paulus an die Thessal.*, Dillingen, 1898, p. 343.
6. *I. Cor.*, XII, 10 et 28; *Rom.*, XII, 6-8.

tiatives les plus malaisément pliables à une règle [1], il détermine la hiérarchie des dons de l'esprit, l'opinion qu'il faut se faire de chacun d'eux, et aussi leur mode d'exercice. C'est ainsi qu'il met la prophétie au-dessus de la glossolalie, parce que le langage immédiatement intelligible du prophète édifie plus que les balbutiements entrecoupés et mystérieux du glossolale [2]. Une bonne partie du chap. XIV de la 1re aux Corinthiens est consacrée à réglementer l'usage de la prophétie. Paul fixe l'ordre selon lequel les prophètes subitement inspirés doivent faire part à leurs frères des révélations descendues sur eux. On sent qu'il veut éviter avant tout le chaos des prétentions individuelles, mettre chacun à son rang, et que tout se passe avec méthode, décence et charité.

Le prophète apparaît donc chez saint Paul revêtu d'une fonction véritable qu'il tient, non pas d'une investiture humaine, mais du libre choix de l'Esprit [3]. Il parle quand il se sent inspiré, sous réserve du droit d'autrui à se faire entendre aussi.

La *Didachè*, dont l'origine orientale n'est guère contestée et qui doit être localisée sans doute vers la fin du 1er siècle [4], réserve également au prophète d'importantes prérogatives, ou, pour parler plus juste, une place prépondérante [5]. Le prophète y est une sorte de missionnaire voyageur qui passe

1. Cf. WEINEL, *Paulus als Kirchlicher Organisator*, Fribourg en Br. 1899; E. von DOBSCHÜTZ, *Die urchristl. Gemeinden*, 1902, p. 21.

2. *I Cor.*, XIV, 26-40.

3. Cf. WEIZSAECKER, *Das apostol. Zeitalter*, p. 585.

4. Cf. FUNK, *Patres Apostolici*, 2e éd. Tübingen, 1901, t. I, p. XIII.

5. Le mot προφήτης apparaît quinze fois dans la Διδαχή ; les termes d'ἀπόστολος et de διδάσκαλος n'y apparaissent que trois fois (cf. Harnack, *Die Lehre d. zwölf Apostel*, dans *Texte u. Unters.*, t. II (1884), p. 119 et suiv.).

d'Église en Église, et qu'il faut accueillir avec honneur, vu son rang éminent : « Tout prophète véritable, voulant s'établir parmi vous, mérite de recevoir sa nourriture. Un docteur de la vérité est certainement, lui aussi, digne de recevoir sa nourriture autant qu'un artisan. — Vous prendrez et donnerez aux prophètes tout premier produit de la cuve à faire le vin, de l'aire, des bœufs et des brebis. Car ils sont vos archi-prêtres. Si vous n'avez point de prophète parmi vous, donnez tout cela aux pauvres [1]. » « Ordonnez-vous donc des évêques et des diacres dignes du Seigneur, des hommes doux, non avides d'argent, vrais, sincères et éprouvés. Car eux aussi accomplissent pour vous les cérémonies liturgiques des prophètes et des docteurs. Ne les méprisez pas, car ils doivent être honorés par vous avec les prophètes et les docteurs [2]. »

D'autre part, la *Didachè* paraît fort soucieuse d'établir une règle qui permette de distinguer le vrai prophète du faux prophète. Évidemment les avantages du métier avaient engendré bon nombre de supercheries, contre lesquelles il était devenu nécessaire de prémunir la bonne foi chrétienne [3] : « Tout homme qui parle en Esprit n'est nécessairement pas un prophète, il ne l'est que s'il a les manières d'agir du Seigneur. C'est donc à leur conduite que vous reconnaîtrez

1. Ch. XIII. FUNK, *op. cit.*, I, p. 30 : « Πᾶς δὲ προφήτης ἀληθινός, θέλων καθῆσθαι πρὸς ὑμᾶς, ἄξιός ἐστι τῆς τροφῆς αὐτοῦ. Ὡσαύτως διδάσκαλος ἀληθινός ἐστιν ἄξιος καὶ αὐτὸς ὥσπερ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ· πᾶσαν οὖν ἀπαρχὴν γεννημάτων ληνοῦ καὶ ἅλωνος βοῶν τε καὶ προβάτων λαβὼν δώσεις τὴν ἀπαρχὴν τοῖς προφήταις· αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν. Ἐὰν δὲ μὴ ἔχητε προφήτην, δότε τοῖς πτωχοῖς. »

2. Ch. XV. FUNK, *op. cit.*, I, p. 32 : « Χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξίους τοῦ κυρίου, ἄνδρας πραεῖς καὶ ἀφιλαργύρους καὶ ἀληθεῖς καὶ δεδοκιμασμένους· ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων. Μὴ οὖν ὑπερίδητε αὐτούς· αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ τετιμημένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων. »

3. Cf. le Peregrinus de LUCIEN, tout à la fois prophète (XI-XIII ; XVI) et coquin. Voir E. von DOBSCHÜTZ, *op. cit.*, p. 196 ; CHEYNE, *Encycl. biblica*, III, 3874-5 ; RÉVILLE, *Orig. de l'Épiscopat*, I, 251.

le faux prophète et le vrai prophète [1]. » Et la *Didaché* donne à ce propos un certain nombre de règles pratiques qui permettront d'opérer le discernement [2].

Vers le milieu du IIe siècle, à Rome même, le *Pasteur d'Hermas* s'occupe aussi de faciliter le triage entre les exploiteurs de la crédulité populaire et les véritables interprètes de l'Esprit. Certains fidèles ne vont-ils pas consulter les fourbes, qui leur répondent selon leurs désirs moyennant un salaire [3] ? « Comment faire, Seigneur, demande Hermas, pour reconnaître un vrai d'un faux prophète ? — Écoute, dit-il, ce que j'ai à te dire des uns et des autres... A sa vie tu pourras reconnaître l'homme qui possède l'Esprit de Dieu. » Et voici le signalement de l'imposteur : « Cet homme qui paraît posséder l'Esprit s'exalte lui-même, veut avoir les premières places, et aussitôt il se montre impudent, effronté, verbeux, adonné aux délices et à beaucoup d'autres plaisirs trompeurs ; il réclame un salaire en échange de ses prophéties, et si on ne veut pas lui en donner, il ne prophétise pas [4]. »

Ces précautions révèlent la place encore importante que la prophétie, au cours même du IIe siècle, occupait parmi les manifestations *pneumatiques*. Bien d'autres textes prouveraient que, sans garder peut-être la même prépondérance que dans l'âge antérieur, elle était loin pourtant d'avoir disparu de l'Église. Ainsi, saint Justin en tirait argument

1. XI, 8 ; Funk. *op. cit.*, I, p. 28 : « Οὐ πᾶς δὲ ὁ λαλῶν ἐν πνεύματι προφήτης ἐστίν, ἀλλ' ἐὰν ἔχῃ τοὺς τρόπους κυρίου. Ἀπὸ οὖν τῶν τρόπων γνωσθήσεται ὁ ψευδοπροφήτης καὶ ὁ προφήτης. »

2. Ch. XI.

3. *Mandata*, X, II ; Funk, *op. cit.*, I, p. 504.

4. *Mandata* X, XII : « Πρῶτον μὲν ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος ὁ δοκῶν πνεῦμα ἔχειν ὑψοῖ ἑαυτὸν καὶ θέλει πρωτοκαθεδρίαν ἔχειν καὶ εὐθὺς ἰταμός ἐστι καὶ ἀναιδὴς καὶ πολύλαλος καὶ ἐν τρυφαῖς πολλαῖς ἀναστρεφόμενος καὶ ἐν ἑτέραις πολλαῖς ἀπάταις καὶ μισθὸν λαμβάνει τῆς προφητείας αὐτοῦ· ἐὰν δὲ μὴ λάβῃ, οὐ προφητεύει. »

pour prouver à Tryphon que les charismes dont les Juifs jouissaient autrefois avaient été transférés aux chrétiens[1]. Saint Irénée observait de son côté qu'au temps même où il écrivait, beaucoup de frères étaient favorisés de dons spirituels qui, tel qu'il les décrit, rappellent tout à fait ceux qu'avaient vus éclore les communautés pauliniennes[2]. — Parmi les fragments découverts et publiés par MM. Grenfell et Hunt dans le premier volume de leurs *Oxyrhynchus Papiri* il en est un dont M. Harnack[3] a fait ressortir l'importance au point de vue qui nous occupe. Ce morceau, malheureusement très mutilé, renferme d'abord une citation d'Hermas où le Seigneur est censé décrire le véritable prophète qui dans la « synagogue » des hommes justes et pieux, se met à parler au peuple sous l'action de l'ange de l'esprit prophétique, comme le Seigneur le veut[4]. L'auteur inconnu du fragment remarque à ce propos que l'esprit prophétique est le corps, le collège de l'ordre des prophètes, τὸ σωματεῖον τῆς προφητικῆς τάξεως[5] : autrement dit que c'est dans l

1. Justin, *Dial. c. Tryph.*, 82 (*P. G.*, VI, 670) : « Παρὰ γὰρ ἡμῖν καὶ μέχρι νῦν προφητικὰ χαρίσματά ἐστιν· ἐξ οὗ καὶ αὐτοὶ συνιέναι ὀφείλετε ὅτι τὰ πάλαι ἐν τῷ γένει ὑμῶν ὄντα εἰς ἡμᾶς μετετέθη.

2. *Adu. Haer.*, V, vi ; *P. G.*, VIII, 1137 : « Καθὼς καὶ πολλοὶ ἀκούομεν ἀδελφῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ προφητικὰ χαρίσματα ἐχόντων, καὶ παντοδαπαῖς λαλούντων διὰ τοῦ πνεύματος γλώσσαις καὶ τὰ κρύψια τῶν ἀνθρώπων εἰς φανερὸν ἀγόντων ἐπὶ τῷ συμφέροντι, καὶ τὰ μυστήρια τοῦ θεοῦ ἐξηγουμένων. » Cf. II, xxxii, 4 ; III, ii, 9 ; IV, xxxiii, 15, et *Zeitsch. f. kath. Theol.*, XIX (1895), p. 377-380.

3. *Uber zwei von Grenfell u. Hunt endeckte und publicirte altchristliche Fragmente*, dans les *Sitz.-Ber. der Kön. preuss. Ak. d. Wiss. zu. Berlin*, 1898, p. 516, et suiv.

4. *Mandata*, XI, ix, 10 ; Funk, *op. cit.*, I, p. 506. C'est M. Harnack qui a reconnu cette citation, dont la source avait échappé aux éditeurs.

5. Voici le passage au complet : « Τὸ γὰρ προφητικὸν πνεῦμα τὸ σωματεῖόν ἐστιν τῆς προφητικῆς τάξεως, ὅ ἐστιν τὸ σῶμα τῆς σαρκὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ τὸ μιγὲν τῇ ἀνθρωπότητι διὰ Μαρίας. » Les éditeurs traduisent ainsi (*Oxyr. papyri*, Part. I, Londres, 1898, p. 8) : « For the spirit of prophecy is the essence of the prophetic order, which is the body of the flesh of J.-C. which was mingled with human nature through Mary. »

τεῖον des prophètes qu'il se manifeste avec une activité ieure. M. Harnack trouve très frappantes ces expressions iques. Elles expriment, selon lui, cette idée que les pro- s forment un groupe particulier et occupent dans ise une place spéciale. Il est dit un peu plus bas, dans me fragment, que ce σωματεῖον est le corps de chair de -Christ qui s'est uni à l'humanité par l'intermédiaire arie. Les prophètes seraient donc la vraie sève de la ienté, les chrétiens par excellence. Une telle apprécia- montre le prix qu'on attachait encore au charisme nétique durant le IIe siècle — car, selon toute vrai- lance, c'est à cette époque qu'il convient de rapporter te en question [1].

ppelons enfin, pour clore ce développement succinct, la renommée attribuait vers cette époque à certains nes éminents le don de prophétie. Tel était le cas de carpe, tout à la fois didascale, apôtre et prophète [2] : de ogiste Méliton [3] ; d'Ammias de Philadelphie [4], une nétesse, sur laquelle nous ne possédons d'ailleurs aucun ignement précis ; enfin de Quadratus, qu'il convient être d'identifier avec l'apologiste du même nom [5].

ı temps même où le Montanisme prit naissance, les smes de cette sorte étaient si nombreux, à en croire

a citation d'Hermas fournit un *terminus a quo*. M. Harnack e tenté d'attribuer ce morceau à Méliton qui, au témoignage be, avait composé un traité περὶ προφητείας et dont certaines es christologiques offrent quelque analogie avec celles qui ont nscrites ci-dessus (cf. les fragments de Méliton dans Otto, *Corpolog.*, IX, 415 ; 514, etc.).

Iartyrium Polyc., XVI, 2 ; Funk, *op. cit.*, I, 334 «.... Ὁ ιώτατος μάστυς Πολύκαρπος, ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις διδάσκαλος, λικὸς καὶ προφητικὸς γενόμενος. »

Eusèbe, *H. E.*, V, XXIV, 5.

Cf. Eusèbe, *H. E.*, V, XVII, 2.

Eusèbe, *H. E.*, III, XXXVII, 1 ; V, XVII, 2 : cf. Harnack, dans *u. Unters*, I, I, 103.

Eusèbe, que ce fut cette fréquence même qui donna d'abord du crédit à la νέα προφητεία [1].

II

Dans ces conditions, les montanistes se sentaient très forts pour justifier *a priori* la légitimité de leurs prophéties. C'est sous le couvert de la croyance parfaitement orthodoxe [2] à la permanence du charisme prophétique dans l'Église, qu'ils entendaient faire accepter leurs plus intempérantes innovations. Nous voyons, d'après les réfutations dirigées contre eux par les hérésiologues, qu'ils citaient bon nombre des faits qui viennent d'être rappelés, et non point seulement ceux-là.

C'est ainsi qu'ils alléguaient l'exemple de la sœur de Moïse, laquelle avait été prophétesse [3]. « S'il est vrai que Debora, Mirjam, Hulda, Hanna, les filles de Philippe aient prophétisé, pourquoi, demandaient-ils, cela serait-il défendu à nos prophétesses [4] ? » Ils tiraient aussi parti de la place que saint Paul avait assignée aux prophètes à côté des docteurs et des apôtres [5]. Les noms d'Agabus, d'Ammias, de Quadratus [6] constituaient pour eux autant d'ar-

1. Eusèbe, *H. E.*, V, III, 4 : « Τῶν δ' ἀμφὶ τὸν Μονταν̀ον καὶ Ἀλκιβιάδην καὶ Θεόδοτον περὶ τὴν Φρυγίαν ἄρτι τότε πρῶτον τὴν περὶ τοῦ προφητεύειν ὑπόληψιν παρὰ πολλοῖς ἐκφερομένων (πλεῖσται γὰρ οὖν καὶ ἄλλαι παραδοξοποιίαι τοῦ θείου χαρίσματος εἰσέτι τότε κατὰ διαφόρους ἐκκλησίας ἐκτελούμεναι πίστιν παρὰ πολλοῖς τοῦ κἀκείνους προφητεύειν παρεῖχον) κ. τ. λ. »

2. Cf. Eusèbe, *H. E.*, V, XVII, 4.

3. Épiphane, *Panarion*, XLIX, 2 (*Corpus haereseologicum* d'Œhler, II, 2, p. 40).

4. « Εἰ δὲ ἐπροφήτευον, τί ἄτοπόν ἐστι καὶ τὰς ἡμετέρας προφητίδας προφητεύειν ; » (Origène, dans les *Catenae in Pauli epist. ad Cor.*, p. 279, éd. Cramer, 1841). Déborah et les filles de Philippe sont également nommées dans le nouveau texte relatif au montanisme, récemment publié par Ficker dans la *Zeitsch. f. Kirchengesch.*, déc. 1905, p. 456, l. 24.

5. Cf. Jérome, *Epist.*, XLI, 2 (*P. L.*, XXII, 475).

6. Eusèbe, *H. E.*, V, XVII, 1.

guments, et ils avaient soin d'établir un rapport de succession entre ces deux derniers d'une part, et Montan, Maximilla, Priscilla, d'autre part [1]. Ces énumérations aboutissaient à une sommation notifiée aux catholiques, de recevoir les charismes montanistes, sous peine de répudier toute une partie de l'héritage légué par les générations antérieures [2].

A tout prix il fallait éluder ces griefs et mettre les montanistes dans leur tort. — Oui sans doute, la prophétie avait toujours été admise parmi les chrétiens et ne devait éveiller d'emblée aucune sorte de défiance. Mais encore fallait-il que le prophète prouvât qu'il était réellement inspiré de Dieu. Le Sauveur n'avait-il pas mis ses fidèles en garde contre les faux prophètes, brebis au dehors, loups ravisseurs au dedans [3]? Le discernement des esprits, recommandé par Paul [4] et par Jean [5] n'avait-il pas vivement préoccupé les premières générations chrétiennes [6]? Et quel était le meilleur criterium pour opérer ce discernement? C'était de juger le prophète à ses actes, à ses « fruits ». Prouver que les fruits des prophètes montanistes étaient gâtés, diffamer leur vie, c'était par là même, et conformément à la méthode

1. *Ibid.* — Corssen (*Zeitsch. f. d. neutest. Wiss.*, t. II [1901], p. 295) pense qu'il y a là une indication chronologique qui n'est point à négliger.

2. Cf. Épiphane, xlviii, 1 (*Corpus haeres.*, II, 2, p. 14) : « λέγοντες ὅτι δεῖ ἡμᾶς, φησί, καὶ τὰ χαρίσματα δέχεσθαι. » On peut déduire la même prétention de ce que dit l'anonyme anti-montaniste dans Eusèbe, V, xvii, 4 ; et il est probable que l'énumération de noms faite par le montaniste Proclus dans son « dialogue » avec le prêtre romain Gaius, y aboutissait également. Voy. Eusèbe, *H. E.*, III, xxxi, 4.

3. Matthieu, vii, 15-24 (cf. sur ce passage Loisy, dans la *Revue d'Hist. et de Litt. relig.*, 1903, p. 460 et suiv.). Allusion y est faite par l'anonyme anti-montaniste, chez Eusèbe, *H. E.*, V, xvi, 8 et par Épiphane, *Panarion*, xlviii, 3 (*Corpus haeres.*, II, 2, p. 16).

4. *I, Cor.*, xii, 10.

5. I Jean IV, 1. Cf. Épiphane, *Panarion*, xlviii, 1 (*Corpus haeres.*, II, 2, p. 14).

6. Voy. plus haut, p. 102-103.

la mieux accréditée, les rendre suspects, l'Écriture en main. De là, la virulence des attaques personnelles dirigées contre les novateurs et leurs comparses, et dont les écrits découpés par Eusèbe peuvent donner quelque idée [1].

Mais je veux me restreindre à l'examen d'un autre argument qui paraît avoir vivement frappé les catholiques et dont je me propose de suivre la fortune aussi loin qu'il me sera possible.

On s'avisa que le mode de prophétiser de Montan et de ses femmes n'étaient pas d'accord avec la plus authentique tradition ecclésiastique. Relisons le passage où l'anonyme anti-montaniste d'Eusèbe rapporte les débuts de la prophétie de Montan [2] : « Il y a, dit-on, en Mysie, sur la frontière phrygienne, un bourg nommé Ardabau. C'est là, paraît-il, que sous Gratus, proconsul d'Asie, un des nouveaux fidèles nommé Montan ouvrit à l'Ennemi l'accès de son âme par suite d'une ambition démesurée de primer. Agité par les esprits, il devint soudain comme possédé et pris de fausse extase et il se mit dans ses transports à prononcer des sons inarticulés et des mots étrangers et à prophétiser d'une manière contraire à la coutume traditionnelle établie héréditairement dans l'Église dès le début [3]... Le diable suscita (en outre) deux femmes qu'il remplit de l'esprit de mensonge, en sorte qu'elles se mirent à débiter des propos à contresens et à contretemps et de façon anormale, tout comme le précédent [4]. »

Si la description est exacte — et elle a quelque chance

1. Surtout les extraits d'Apollonius dans Eusèbe, *H. E.*, V, xviii.
2. Eusèbe, *H. E.*, V, xvi, 7.
3. « Φασὶ.... πνευματοφορηθῆναί τε καὶ ἀφνιδίως ἐν κατοχῇ τινι καὶ παρεκστάσει γενόμενον ἐνθουσιᾶν ἄρξασθαί τε λαλεῖν καὶ ξενοφωνεῖν, παρὰ τὸ κατὰ παράδοσιν καὶ κατὰ διαδοχὴν ἄνωθεν τῆς ἐκκλησίας ἔθος δῆθεν προφητεύοντα. »
4. V, xvi, 9 : «.... ὡς καὶ ἑτέρας τινὰς δύο γυναῖκας ἐπεγεῖραι καὶ τοῦ νόθου πνεύματος πλησῶσαι, ὡς καὶ λαλεῖν ἐκφρόνως καὶ ἀκαίρως καὶ ἀλλοτριοτρόπως, ὁμοίως τῷ προειρημένῳ. »

de l'être puisqu'elle émane d'un homme qui, sans avoir probablement connu les protagonistes phrygiens [1], était entré en conférence avec leurs partisans et avait dû recueillir les traditions locales — la prophétie de Montan, de Maximilla et de Priscilla s'accompagnait donc de transports furieux, d'un grand désordre physique, peut-être d'une sorte de crise épileptiforme. Si nous jetons un coup d'œil sur ceux de ces « oracles » qui, en bien petit nombre, nous sont parvenus, nous en recueillons cette impression que, de leur aveu, même leurs auteurs perdaient, dans le sursaut prophétique, tout contrôle de soi. Il est dit dans un oracle de Montan que l'homme, sous l'étreinte de l'Esprit, devient comme une lyre qu'un archet vainqueur ferait vibrer à son gré. Ailleurs c'est l'Esprit lui-même qui parle, à la première personne : le prophète n'est plus qu'un intermédiaire passif, un simple récepteur de l'inspiration d'en haut. Il est telle « prophétie » de Maximilla où la forme masculine est employée, en sorte que la grammaire elle-même décèle que le *moi* de la prophétesse est aboli et ne compte plus [2].

Cette absorption totale de la personnalité, cette agitation fébrile, furent jugées équivoques et contraires aux meilleurs précédents [3]. L'extase [4], si l'on entend par ce mot non pas la suspension paisible et ravie de l'âme en Dieu, mais les paroles entrecoupées, les balbutiements d'un être *hors de*

1. Il nous apprend qu'il écrit treize à quatorze ans après la mort de Maximilla, la dernière prophétesse montaniste. Cf. V, XVI, 19 ; V, XVII, 4 et aussi V, XVI, 13.

2. Cf. sur cet oracle les observations de WEINEL, *op. cit.*, p. 93.

3. EUSÈBE, *H. E.*, V, XVI, 7 : « Παρὰ τὸ κατὰ παράδοσιν καὶ κατὰ διαδοχὴν ἄνωθεν τῆς ἐκκλησίας ἔθος ». Cf. V, XVII, 3 : « Τοῦτον δὲ τὸν τρόπον οὔτε τινὰ τῶν κατὰ τὴν παλαιὰν, οὔτε τῶν κατὰ τὴν καινὴν πνευματοφορηθέντα προφήτην δεῖξαι δυνήσονται.... »

4. J'envisage ce phénomène à un point de vue purement historique, sans hasarder aucune explication psychologique. Voir, au surplus, Th. ACHELIS, *Die Ekstase, in ihrer Kulturellen Bedeutung* (*Kulturprobleme der Gegenwart*), Berlin, 1902, où le sujet est traité du point de vue philosophique.

soi — était-elle, oui ou non, compatible avec la prophétie chrétienne ? Les textes scripturaires, la tradition antérieure, la légitimaient-ils ou lui infligeaient-ils une évidente disqualification? Ce problème, résolu en sens opposé de part et d'autre, devint un des plus importants du grand débat qui s'ouvrit. L'on en aperçoit suffisamment la portée : si les formes dont la prophétie montaniste s'enveloppait étaient condamnables, c'est qu'elle procédait du démon. De plus amples réfutations devenaient par le fait même inutiles.

III

La lutte s'engagea donc de très bonne heure sur ce terrain. Au témoignage de l'auteur anonyme cité par Eusèbe, un certain Miltiade [1] écrivit un traité contre les Montanistes pour démontrer qu'il ne fallait pas qu'un prophète parlât en extase [2]. L'anonyme, trouvant l'argument bon, le mettait en ligne, lui aussi : « Le faux prophète, écrit-il, dans sa fausse extase qu'accompagnent la licence et la témérité, commence par une ignorance volontaire, puis en arrive, comme il a été dit, à un délire involontaire de l'âme. Ils ne pourront montrer aucun prophète, ni dans l'ancien ni dans le nouveau Testament, qui ait été inspiré par Dieu de cette manière. Ils ne peuvent revendiquer ni Agabus, ni Judas, ni Silas, ni les filles de Philippe, ni Ammias de Philadel-

1. Pour la confusion probable de ce nom avec le nom d'Alcibiade, cf. Harnack, dans *Texte u. Unters*, I, i, 278 et suiv. ; Salmon, dans *Dictionary of Christian biography*, III, 916 ; Otto, *Corpus Apolog.*, IX, 364 et suiv. ; Mac Giffert, traducteur d'Eusèbe (*A select library of Nicene and post Nicene Fathers*, Oxford et New-York 1890, p. 234.

2. Eusèbe, *H. E.*, V, xvii, 1 : « Περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν » : ce qui peut avoir deux sens : 1° l'extase ne doit à aucun titre être associée à la prophétie ; 2° le prophète ne doit pas parler durant la crise extatique. Cette dernière interprétation est celle de Selwyn, *The Christian prophets*, Londres, 1900, p. 22.

phie, ni Quadratus, ni les autres, quels qu'ils soient, car ils n'ont aucun rapport avec eux[1]. » Il exprime la même idée vers la fin du passage cité plus haut où il décrit les premières manifestations de la prophétie montaniste [2].

Il semble que la discussion ait été vive de part et d'autre. Nous en sommes réduits, il est vrai, à faire surtout des hypothèses, faute d'avoir en main tant d'œuvres aujourd'hui perdues. Il est pourtant assez légitime de supposer que Méliton, évêque de Sardes [3], y prit part, si l'on observe qu'Eusèbe lui attribue un traité Περὶ πολιτείας καὶ προφητῶν et un autre ouvrage Περὶ προφητείας [4]. De quel côté guerroyait-il? Schwegler a voulu le tirer du côté montaniste [5], mais Bonwetsch l'a restitué aux catholiques [6] ; et sans doute a-t-il raison, puisque Tertullien, devenu montaniste, se moquait de la vénération des catholiques à son égard [7], et que saint Jérôme le nomme parmi les écrivains qui ont combattu les hérétiques [8]. Même supposition peut être formulée à propos de Clément d'Alexandrie. Rappelant, en effet, la façon insultante dont les montanistes désignaient coutumièrement les catholiques (qu'ils traitaient de « psychiques »), Clément ajoute : « Nous discuterons contre eux ἐν τοῖς Περὶ προφητείας [9]. » Au surplus, il n'y a pas lieu

1. Eusèbe, *H. E.*, V, xvii, 2-3.
2. V, xvi, 7.
3. Sur Méliton, cf. Harnack, dans *Texte u. Unters*, I, i, p. 240-278.
4. Pour les divergences des mss. sur le titre de ce dernier traité, voir l'apparat critique de Schwartz, dans son édition d'Eusèbe (*Griechischen Christlicher Schrifsteller*), t. I, p. 382.
5. *Der Montanismus u. die christliche Kirche des zweitens Jahrhund.*, Tubingue, 1841, p. 146; 171, n. 45 ; 223.
6. *Geschichte des Montanismus*, Erlangen, 1881, p. 20 et suiv. ; p. 142. Cf. aussi Harnack, *Texte u. Unters.*, I, i, 342, qui incline dans le sens de Bonwetsch.
7. Saint Jérôme, *De Viris illustribus*, 24.
8. *Ep.* lxx *ad Magnum* (*P. L.*, xxii, 667).
9. *Stromates*, IV, xiii, 91 (*P. G.*, VIII, 1299). Cf. Harnack, *Gesch. d. altchr. Litter.*, I, p. 308. Clément annonce en plusieurs endroits

d'insister davantage, puisque nous ne savons si Clément a composé le livre ou le chapitre qu'il méditait d'écrire sur ce sujet. — Rappelons enfin, pour clore le cycle des conjectures, que sur la fameuse statue d'Hippolyte trouvée en 1551 dans le cimetière de Saint-Hippolyte, près de la *via Tiburtina*, est gravé, entre autres titres, celui d'un περὶ χαρισμάτων [1]. Il est bien probable qu'Hippolyte, qui s'était occupé des Montanistes auxquels il a consacré une notice dans ses Φιλοσοφούμενα, y avait dit son mot sur la même question.

Nous arrivons à Tertullien, le plus brillant champion du montanisme à la défense duquel il apporta ses dons exceptionnels de polémiste et d'écrivain. Ce n'est pas ici le lieu de rechercher par quels points d'attache les idées montanistes se sont insérées dans l'esprit de Tertullien — au point qu'il ait préféré rompre avec l'Église plutôt que de renoncer à elles — ni dans quelle mesure il les a acceptées, ou modifiées, ou peut-être transformées partiellement. Nous nous renfermons strictement dans les discussions relatives à l'extase. Sur ce point comme sur les autres, Tertullien fit face aux attaques des catholiques. Nous savons par le témoignage de saint Jérôme qu'il composa six livres sur l'extase contre l'Église [2]. Il est probable que cet important ouvrage fut écrit en grec [3] et cela n'a rien de surprenant, puisque

son intention de traiter le sujet. M. de Faye (*Clément d'Alexandrie*, Paris, 1898, p. 82), croit qu'il s'agit d'un chapitre plutôt que d'un livre, et il en donne de bonnes raisons.

1. Plus exactement Περὶ χαρισμάτων ἀποστολικὴ παράδοσις. Mais peut-être convient-il de dédoubler ce titre en deux ouvrages distincts. Cf. Harnack, *Gesch. d. altch. Litt.*, I, 143; Bardenhewer, *Gesch. d. altkirch. Litt.*, II, 515.

2. *De Viris illustribus*, xxiv ; xl, liii. C'est au *De Ecstasi* que se rapporte également la notice de *Praedestinatus* § 26 et 86, dont M. Krüger estime toutefois que Harnack fait trop de cas (cf. *Götting. Gel. Anz.*, 1905, n° 1, p. 34).

3. Saint Jérôme l'appelle tantôt *De Ecstasi* (xxiv ; liii), tantôt *De* Ἐκστάσει (xl). Cf. Harnack, *Die griechische Uebers. des Apol. Tertul-*

c'était principalement à des écrivains grecs que Tertullien avait à riposter. Les critiques diffèrent d'avis sur la date de son apparition. La plupart le placent dans la dernière partie de la carrière de Tertullien [1]. Harnack qui a traité la question avec une attention toute particulière dans sa *Chronologie* [2] est plutôt tenté de croire que Tertullien dut l'écrire dans la période intermédiaire entre son adhésion au Paraclet et sa rupture avec l'Église, soit entre 203 et 207 [3]. Quoi qu'il en soit, nulle perte n'est plus à regretter : « Si nous avions encore le *De Ecstasi*, observe M. Harnack [4], nous pourrions connaître la venue du montanisme dans l'Afrique du Nord, sa propagation si riche d'espoir, et aussi sa chute. » Ajoutons que la lecture de ce traité nous eût aussi mis au fait sur la véritable pensée de Tertullien à l'égard du montanisme. Au lieu d'être contraints de la dégager tant bien que mal d'un faisceau de textes artificiellement groupés, nous l'aurions trouvée là, dans la trame d'une argumentation solide et continue, avec tous les considérants historiques ou moraux dont Tertullien avait évidemment appuyé son choix.

A défaut de cette œuvre maîtresse, quelques autres passages épars dans l'œuvre de Tertullien nous permettront peut-être de reconstituer, quoique incomplètement, la thèse qu'il y avait défendue en ce qui touche la légitimité de la prophétie extatique,

Fallait-il ou non recevoir les charismes comme authentiques? Là était pour lui, non le point unique, mais le point central de la lutte entre catholiques et montanistes : il l'a

lians, dans *Texte u. Unters.*, VIII, IV, p. 7 et ZAHN, *Gesch. des neutestam. Kanons*, I, p. 49.

1. Noeldechen en 213-217 ; Rolffs en 211-214 ; Monceaux après 213. Cf. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Litteratur*, II, p. 383.

2. *Chronol. der altchr. Litter.*, II, p. 276-278.

3. Pour la critique de ce point de chronologie chez Harnack, cf. KRÜGER, *Goetting. gel. Anz.*, 1905, n° 1, p. 31.

4. *Op. cit.*, p. 278. — Cf. aussi MONCEAUX, *Hist. littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, p. 420.

dit trop souvent pour qu'il soit possible d'en douter [1]. Il importait donc de justifier la forme où ces charismes se manifestaient chez les montanistes, puisque leurs adversaires en tiraient prétexte pour les déclarer inauthentiques.

L'extase [2] n'était point, au regard de Tertullien, un fait

1. « Penes nos autem, quos spiritales merito dici facit agnitio charismatum. » *Monog.*, I (Œhler, I, 762) ; «... de quo inter nos et psychicos quaestio est » *Adu. Marc.*, IV, xxii, (Œhler, II, 215) ; « nam quia spiritalia charismata agnoscimus, post Ioannem quoque prophetiam meruimus consequi » *De Anima*, ix (Œhler, II, 568) ; « hoc etiam Paracletus frequentissime commendavit, si quis sermones eius ex agnitione promissorum charismatum admiserit » *De Anima* lviii (Œhler, II, 650) ; « Idem (Praxeas) episcopum romanum agnoscentem iam prophetias Montani, Priscae, Maximillae, et ex ea agnitione pacem ecclesiis Asiae et Phrygiae inferentem.. coegit.. a proposito recipiendorum charismatum concessere » *Adu. Praxean* i (Œhler, II, 654). — Le *post Joannem quoque* du *De anima* ix est à noter spécialement. Au temps où Tertullien combattait les Juifs, il avait soutenu, en effet, que le Christ avait mis fin aux charismes destinés à annoncer sa venue : « *Omnis* plenitudo spiritalium retro charismatum in Christo cesserunt, signante visionem et prophetias omnes, quas adventu suo adimplevit » *Adu. Judaeos*, VIII (Œhler, II, 718). Il s'agissait, il est vrai, des charismes directement coordonnés avec cette venue. Mais il lui arrivait aussi d'employer, pour exprimer la même idée, des formules très générales dont il n'aurait certainement pas usé quelques années plus tard ; par exemple celle-ci : « Post enim adventum eius et passionem ipsius iam non visio neque prophetes » *Adu. Judaeos*, xi, (Œhler, II, 733). Cf. *ibid.*, XII (Œhler, II, 738) : « Et ita substractis charismatis prioribus lex et prophetae usque ad Joannem fuerunt. » — Mais voici que la pieuse croyance des montanistes aux dons spirituels leur valait comme récompense de les voir déborder à nouveau, *même après Jean*. Et peut-être cette effusion inespérée avait-elle contribué à fortifier chez Tertullien l'idée que le monde allait bientôt finir, d'après la prédiction de Joël iii, 1 (In novissimis diebus effundam etc., cf. *Adu. Marc.* V, viii ; Œhler, II, 297).

2. Pour rendre l'idée d'extase, Tertullien emploie le plus souvent le mot ecstasis, simple transcription du grec (*Adu. Marc.*, IV, xxii ; V, viii ; *De Anima* ; ii ; xlv ; xlvii ; *De jejunio*, iii). Il a essayé d'en donner des équivalents latins et il y a trouvé la même difficulté que saint Augustin devait signaler longtemps après (*De div. quaest. ad Simplicianum*, II, i ; *P. L.*, XL, 129). Il se sert ordinairement en ce cas du mot amentia (*Adu. Marc.*, IV, xxii ; V, viii ; *De Anima*, xxi ; xlv) ou amentia rationis (*Adu. Prax.*, xv). Il dit aussi excessus sensus (*De anima*, xlv) ; in spiritu homo constitutus (*Adv. Marc.*, IV, xxii).

extraordinaire ni surprenant. Il a essayé d'expliquer ce qu'il entendait par là. C'est dans le curieux traité *De anima* [1], à propos du phénomène du sommeil : il expose, discute les opinions des philosophes sur le sommeil, puis il développe l'idée proprement chrétienne sur les songes, où il voit une preuve de la perpétuelle activité de l'âme, signe de son immortalité. En cet état, l'âme est susceptible d'éprouver avec une force extrême des émotions de toute sorte; et tandis que le corps est engourdi et se repose, elle conserve toute sa vitalité, encore accrue par ce fait que le contrôle de la raison n'existe plus. Voilà proprement l'extase. *Hanc vim ecstasin dicimus, excessum sensus et amentiae instar.* Et comme il craint que ce mot *amentia* n'oriente le lecteur vers une interprétation fausse, il éprouve le besoin de préciser. Cette *amentia* n'est nullement contraire à la santé de l'âme ; elle est tout à fait conforme à sa nature, *ex ratione naturae.* Elle l'entraîne, elle l'exalte, mais sans la bouleverser, sans en détruire l'harmonie. La raison est obnubilée, non pas anéantie. Et, chose remarquable, la mémoire demeure intacte.

En soi, l'extase est donc un état naturel, et Tertullien n'hésite pas à lui attribuer les songes qui ne viennent manifestement ni de Dieu ni du démon : par la seule vertu de son énergie propre, l'âme suffit à les produire [2].

Mais Dieu a voulu aussi qu'elle eût une valeur religieuse. Il l'a en quelque sorte consacrée, à l'origine même du monde, quand il envoya sur Adam ce sommeil extatique au sortir duquel le père du genre humain prophétisa la grandeur du sacrement qui le liait désormais à Ève, formée d'une de ses côtes [3]. Et ainsi l'extase a été élevée à la

1. Ch. 45 (Œhler, II, 628).
2. Cf. *De Anima*, xlvii (Œhler, II, 632).
3. *De Anima*, xlv (Œhler, II, 628) : « Sic in primordio somnus cum ecstasi dedicatus : Et misit deus ecstasin in Adam, et obdormivit. » Cf. *De jejunio*, III (Œhler, I, 855) : « Verum et ipse (Adam)

dignité « d'ouvrière de la prophétie [1] ». Elle est devenue « la force spirituelle par où la prophétie se réalise [2] ». Elle en est devenue aussi la condition nécessaire. Et c'est ce qu'un passage de l'*Adversus Marcionem* [3] va nous faire parfaitement comprendre.

L'idée générale du contexte est celle-ci. Marcion, contempteur de l'ancienne Loi, admet la scène de la Transfiguration. Mais n'a-t-il pas réfléchi que Moïse et Élie y apparurent associés à la gloire de Jésus, et que cette connexion va à l'encontre de sa thèse? Pierre en souligne la portée, quand il s'écrie : « Il nous est bon d'être ici : (bon, observe Tertullien, ne peut signifier autre chose que bon d'être là où sont Moïse et Élie). Faisons ici trois tentes, une pour vous, une pour Moïse, une pour Élie. — Ne sachant ce qu'il disait. » Tertullien relève vivement ces derniers mots, pour les interpréter à sa façon. L'idée qu'il en peut tirer un argument favorable à la thèse montaniste s'est brusquement présentée à votre esprit. Il ouvre une sorte de parenthèse. « Comment cela, ne sachant ce qu'il disait ?... Était-ce simple erreur, ou en vertu du principe qui nous fait soutenir, dans l'affaire de la nouvelle prophétie, que l'extase, c'est-à-dire le ravissement de l'esprit, doit accompagner le charisme? Car, lorsque l'homme est sous l'in-

tunc in psychicum reversus post ecstasin spiritalem, in qua magnum illud sacramentum in Christum et ecclesiam prophetaverat... »; *De Anima*, XI (Œhler, II, 573); XXI (Œhler, II, 589), etc. — Le texte hébreu de *Gen.* II, 21, a *tardémah* qui signifie sommeil profond. Une seule fois dans la Bible cette expression désigne le sommeil naturel (*Proverbes*, XIX, 15). Partout ailleurs *tardémah* signifie un sommeil profond envoyé par Dieu. Les LXX ont traduit : καὶ ἐπέβαλεν ὁ θεὸς ἔκστασιν ἐπὶ τὸν Ἀδάμ. La traduction d'Aquila porte καταφοράν et celle de Symmaque κάρον.

1. « Sancti spiritus vis operatrix prophetiae » *De Anima*, XI (Œhler, II, 573).

2. « Spiritalem vim qua constat prophetia » *De Anima*, XXI (Œhler, II, 589).

3. IV, XXII (Œhler, II, 215).

fluence de l'esprit, surtout lorsqu'il contemple la gloire de Dieu, ou que Dieu parle par sa bouche, il faut nécessairement qu'il perde le sentiment, la puissance divine étendant sur lui son ombre. Et c'est là le grand débat entre nous et les Psychiques. »[1] Le point de vue de Tertullien apparaît clairement. Il ne concevait pas que l'Esprit laissât à l'état quasi normal l'intelligence qu'il venait visiter. L'action de Dieu s'exerçant dans une âme avec un certain degré d'intensité devait, selon lui, suspendre en elle toute vie sensitive, afin qu'elle demeurât confondue et étonnée sous « l'ombre de la vertu divine ». C'est au nom même de son respect pour Dieu qu'il justifiait la forme extatique de la prophétie. Et il était dès lors à son aise pour se prévaloir des révélations mystérieuses qu'une « sœur » montaniste recevait *per ecstasin* à Carthage[2] ou pour mettre Marcion au défi de produire des charismes analogues[3].

Résumons rapidement tous ces traits. Aux yeux de Tertullien l'extase est un état naturel, qui se produit très ordinairement durant le sommeil. L'âme perd alors le sentiment des ambiances, ses facultés sensorielles sont suspendues, sa réflexion s'engourdit ; cependant elle garde le souvenir de ce qu'elle a vu et entendu. — De par la volonté de Dieu, cet état, soit dans le sommeil, soit en dehors du sommeil, est susceptible de revêtir un caractère religieux. C'est pour ainsi dire la mise en contact de l'humain avec le divin qui le provoque : en sorte que visions et prophéties le postulent nécessairement.

Voilà l'essentiel de la thèse de Tertullien, sous réserve

1. « Quomodo nesciens ? utrumne simplici errore, an ratione qua defendimus in causa novae prophetiae gratiae ecstasin, id est amentiam, convenire ? In spiritu enim homo constitutus, praesertim cum gloriam Dei conspicit, vel cum per ipsum Deus loquitur, necesse est excidat sensus, obumbratus scilicet virtute divina ; de quo inter nos et Psychicos quaestio est. »

2. *De Anima*, IX (Œhler, II, 568).

3. *Adu. Marcionem*, V, VIII (Œhler, II, 298).

des preuves dont il avait dû l'étayer et qui nous man aujourd'hui. Il nous est heureusement possible de naître assez exactement la teneur de la thèse adverse. saint Épiphane qui nous l'a conservée. On sait qu *Panarion* renferme un morceau capital pour l'histoi Montanisme [1]. Nous devons à Épiphane le texte d'u tain nombre d' « oracles » montanistes, exactement et de nombreux renseignements sur le développem l'organisation du Montanisme en Phrygie. — Pour une partie de sa notice [2], il est manifeste qu'Épiph mis à profit une source assez voisine des origines du vement. Autrement il n'aurait pu transcrire tous ces o montanistes. S'il les avait directement puisés dans les attribués aux initiateurs du mouvement, il n'aurai manqué de le dire [3], et c'est ce qu'il ne fait point. quoi, d'autre part, s'il n'avait eu un ouvrage spécia disposition, se serait-il attardé à combattre la pro extatique? Cette querelle n'avait plus de son temps intérêt bien affaibli. Il s'y est appesanti justement qu'il pouvait utiliser des matériaux fort abondan s'emparer d'une discussion toute faite. Selon toute semblance, il l'a découpée et transportée telle quell son œuvre. M. Voigt, remarquant que plusieurs des ments transcrits par Épiphane répondent assez direct à des arguments en sens contraire exposés çà et là pa tullien, a conjecturé qu'il devait avoir eu sous les ye opuscule d'origine romaine composé dans les pre années du IIIe siècle en riposte au *De Ecstasi* de T lien [4]. Cette hypothèse a rencontré un très fav

1. L. II, *haeresis* XXVIII uel XLVIII et XXIX *siue* XLIX (dans (*Corpus haereseologicum*, II, 2, p. 9-43).

2. *Haer.*, XLVIII, § 3-8.

3. C'est ainsi qu'il se vante d'avoir eu en main l'évangile d cion (*Panarion*, XLII, 10, etc.).

4. VOIGT, *Quae sint indicia ueteris ab Epiphanio in relat Cataphrygibus... usurpati fontis*, Regim., 1899; ID., *Eine ver*

accueil [1]. Nous pouvons donc, sans scrupule, faire état du *Panarion*, qui est de 375-377, pour reconstituer la thèse orthodoxe sur la prophétie montaniste au début du IIIe siècle.

Épiphane (ou plutôt l'auteur inconnu qu'il copie) fait porter le principal de sa discussion sur la forme qui convient à la véritable prophétie. Il cherche, en comparant la prophétie montaniste aux prophéties authentiques de l'Ancien et du Nouveau Testament, à faire ressortir la fausseté de la première, où rien ne subsiste plus des caractères propres à celles-ci. Il est un point sur lequel il revient avec insistance : c'est que le vrai prophète parlait avec une raison « solide » et la pleine intelligence de ses propres paroles [2]. Rien ne trahissait chez lui un esprit qui s'échappe à soi-même et qui perd la notion exacte de ce qui se passe en lui. — Le manque d'équilibre : tel est au contraire le propre de la prophétie montaniste : « Les prophéties dont ces gens se prévalent avec orgueil, ils ne les manifestent pas avec une intelligence bien affermie ni avec l'entière

ne Urkunde der antimontanistichen Kampfe in Abendlande, Leipzig, 1891. — Voigt a été moins heureux quand il a essayé de démontrer que Rhodon était l'auteur de l'ouvrage utilisé par Épiphane. De sérieuses objections lui ont été opposées par Preuschen, dans la *Deutsche Litter.-Zeitung*, 1892, p. 1001 et Loofs, dans la *Theol. Litter.-Zeitung*, 1893, col. 300. Voir aussi Bardenhewer, *Gesch. d. altkirchl. Litter.*, Münich, 1902, t. I, p. 527-528. — Dès 1881, Bonwetsch avait pensé à Hippolyte (*Geschichte des Montanismus*, p. 36 et suiv.). Cette identification est revenue en faveur depuis les observations de Rolffs, *Urkunden aus d. antimontanistichen Kämpfe* dans les *Texte u. Unters.*, XII, IV (1895), p. 57-167. Cf. Harnack, *Chronol. der altchr. Litter.*, II, 229.

1. Cf. Harnack, *Chronol. d. altchr. Litter.*, II, p. 278, n. 2.

2. « Ἐρρωμένῃ διανοίᾳ καὶ παρακολουθοῦντι νῷ » § 3 ; cf. des expressions telles que : § 8 : « εὐσταθῶν ἐν τῇ διανοίᾳ » ; § 3 : « μετὰ καταστάσεως λογισμῶν καὶ παρακολουθήσεως ». — Pour désigner l'extase, il dit § 3 : « ἐν ἐκστάσει διανοίας » ; § 4 : « ἐν ἐκστάσει φρενῶν » ; § 5 : « ἐν ἐκστάσει ἀφροσύνης » § 6 : « ἐν ἐκστάσει φρένων καὶ διανοημάτων » ; § 7 : « ἐν ἐκστάσει λογισμῶν ».

compréhension de ce qu'ils disent. Leurs propos sont équivoques et tortueux, sans nulle franchise [1] ». Épiphane apporte l'exemple de Moïse, d'Isaïe, d'Ézéchiel, de Daniel, et toujours il en tire même conclusion : le charisme divin laissait intacte chez eux la liberté de l'intelligence. Ainsi, à l'ordre du Seigneur lui prescrivant de faire son pain sur de la fiente humaine, Ézéchiel opposait d'abord une sorte de protestation stupéfaite, signe évident d'une personnalité intégralement active et présente.

Épiphane s'attache ensuite [2] à réfuter certains textes dont il laisse entendre que les montanistes abusaient [3]. Il rappelle, en particulier, le passage de la Genèse (exploité par Tertullien) où il est dit que Dieu envoya l'extase sur Adam et que celui-ci s'endormit. Sans essayer de discuter ce morceau d'après l'original hébreu, il fait remarquer que ses adversaires commettent des contresens sur le mot extase. Ce mot comporte des significations très différentes. On entend par extase 1° un excès d'étonnement; 2° la folie; 3° un état de profond sommeil. L'emploi du mot se justifie, dans le dernier cas, par ce fait que durant le sommeil tous les sens, vue, odorat, goût, ouïe, toucher, quoique virtuellement susceptibles d'être impressionnés, demeurent inactifs, afin de faciliter à l'homme son complet repos. Pendant ce temps l'âme seule est active, ou peut l'être, dans le rêve. Le terme d'extase est tout à fait approprié au sommeil d'Adam, puisque Dieu voulant lui enlever une côte pour en former la femme dut rendre ce sommeil particulièrement profond. Il n'y a là rien de commun avec l'extase de la

1. § 3 (*Corpus haeres.*, II, 2, p. 18) : « Ἃ δὲ οὗτοι ἐπαγγέλλονται προφητεύειν, οὐδὲ εὐσταθοῦντες φανοῦνται οὔτε παρακολουθίαν λόγου ἔχοντες. Δοξὰ γὰρ τὰ παρ' αὐτῶν ῥήματα καὶ σκαληνά, καὶ οὐδεμιᾶς ὀρθότητος ἐχόμενα. »

2. § 4 (*Corpus haeres.*, II, 2, p. 20).

3. « Εἰ δὲ θελήσουσι.. ἑαυτοῖς.. ἐπισωρεύειν λόγους οἱ ὧν παραποιητεύονται τὴν ἑαυτῶν πλάνην ὁμοίαν τινὰ ἀποτελέσαι », etc.

aison : et la preuve en est qu'aussitôt réveillé Adam parla n homme qui comprenait pleinement l'œuvre accomplie ar Dieu, et dont l'intelligence était parfaitement affermie.

D'autres textes doivent être interprétés différemment, nais nulle part, selon Épiphane, l'exégèse loyale du mot xtase ne coïncide avec l'exégèse montaniste. Il s'agit tanôt de l'extase d'étonnement, comme dans tel passage du Psalmiste [1] ou de l'apôtre Pierre [2], tantôt d'un excès de rainte comme dans le cas d'Abraham, éclairé par une vision ur l'avenir promis à sa race [3]. Mais ni chez le Psalmiste, i chez Pierre, ni chez Abraham la pleine conscience de eurs actes et de leurs paroles n'est abolie.

Les charismes postérieurs à la loi nouvelle portent l'empreinte du même caractère [4]. Les apôtres (au moment de l'Ascension du Christ), et Pierre, et Agabus, et saint Paul, et saint Jean, tous ont parlé avec une cohérence qui atteste leur maîtrise d'eux-mêmes et qui suffit à les différencier d'agités tels que Montan et ses femmes.

IV

On discerne suffisamment, après cet exposé, les arguments des partis en présence et le développement que la querelle avait pris insensiblement. Il est bien probable que ce qui avait choqué les catholiques témoins de la première phase du Montanisme, ç'avaient été les allures désordonnées, l'agitation anormale dont s'accompagnait la crise prophétique chez Montan et ses femmes. C'est plutôt par suite une impression fâcheuse qu'en vertu d'une théorie déjà rmée, qu'ils avaient déclaré ces manifestations contraires

1. *Ps.*, cxv, 11.
2. *Actes*, x, 11.
3. *Genèse*, xv, 12 et suiv.
4. § 8 (*Corpus haeres.*, II, 2, p. 24).

à la dignité du prophète réellement inspiré de Dieu. Mais cette impression, il avait fallu l'intellectualiser, approfondir les concepts qu'elle impliquait, pour pouvoir justifier le point de vue orthodoxe dans les polémiques soulevées soit en Phrygie, soit ailleurs. Et l'on en était arrivé, comme on l'a vu, à poser ainsi le problème : historiquement et absolument, est-il vrai que l'action de l'Esprit, durant le phénomène religieux de la prophétie, se passe dans le sujet sans que le sujet lui-même ait pleine conscience de ce que l'Esprit lui suggère; ou garde-t-il au contraire le libre usage de sa raison au moment même où Dieu le prend comme intermédiaire pour la révélation des *sacramenta*?

Bornons-nous au point de vue historique, sans remonter plus haut que l'ère chrétienne, pour ne pas élargir démesurément des recherches déjà fort délicates. Il n'est pas très aisé, à dire vrai, de se faire préalablement une opinion ni de décider qui des deux partis avait historiquement raison. Bonwetsch, l'un des plus solides historiens du montanisme, s'est pleinement approprié le point de vue catholique et considère le mode de prophétie montaniste comme étranger à la tradition véritablement chrétienne [1]. Déjà Cremer, dans le *Realencyclopaedie für protestantische Theologie und Kirche* [2], avait soutenu la même opinion. Par contre, Harnack [3] et Weinel [4] n'ont pas hésité à s'inscrire en faux contre une affirmation ainsi posée. Harnack n'aperçoit pour sa part aucune différence entre la prophétie qui est décrite dans la *Didachè* et la prophétie dont les documents montanistes et anti-montanistes offrent l'image [5];

1. *Gesch. des Montanismus*, p. 63 et suiv.
2. T. VI, 749 (1879) art. Inspiration.
3. *Die Lehre d. zwölf Apostel*, dans les *Texte u. Unters.*, I, 2, II (1884).
4. *Die Wirkungen des Geistes u. der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Iraeneus*, Fribourg en Br., 1899.
5. *Op. cit.*, p. 122 et suiv.

et il estime que les anti-montanistes, en déclarant que le prophète ne devait pas parler en extase, imaginèrent, dans leur embarras, « ein unzutreffendes, auf sie selbst zurückfallendes Kriterium [1] ». Quant à Weinel [2], il pose également en fait que la forme des « oracles » montanistes qui nous sont parvenus ne diffère en rien des autres documents du même genre, tels qu'on peut les extraire des écrits primitifs les plus orthodoxes [3]. C'est donc à tort qu'on aurait parlé de la « nouveauté » de la prophétie montaniste.

Il est certain qu'à ne considérer que les formules il serait aisé d'en trouver, chez des écrivains non suspects de montanisme et en particulier chez les apologistes grecs du IIe siècle, d'étroitement apparentées à l'idéal montaniste. C'est ainsi que Justin, s'adressant aux païens dans la première *Apologie* [4], leur disait : « Quand vous entendez les prophètes s'exprimer comme en leur propre nom, ce ne sont pas ces hommes inspirés qui parlent, ne le croyez pas, mais le Verbe divin qui les meut. » La même affirmation apparaît avec plus de force encore chez l'auteur de la *Cohortatio ad Graecos* : « (Les ancêtres de la foi chrétienne) n'avaient pas besoin des artifices du langage, ni de controverses et de disputes. Ils n'avaient qu'à se prêter purs à l'action du Saint-Esprit, afin que ce plectre divin descendu du ciel, *se servant des hommes justes comme d'une cithare ou d'une lyre*, nous découvrît l'unité de leur enseigne-

1. *Ibid.*, p. 126.
2. *Op. cit.*, p. 91.
3. Voici la caractéristique générale qu'il en donne (p. 89) : « Wirkliche pneumatische Worte sind abgerissene, knappe Sätze, oft in poetischer oder ihr nahestehender Form. » En réalité, comme document antérieur au montanisme qui réponde exactement à ce signalement, Weinel n'apporte guère qu'un passage d'Ignace, *Ad Philad.*, VII, 2 (cf. *op. cit.*, p. 88).
4. Ire *Apol.*, 36, 1 (*PG.*, VI, 385) « Ὅταν δὲ τὰς λέξεις τῶν προφητῶν λεγομένας ὡς ἀπὸ προσώπου Θεοῦ ἀκούετε, μὴ ὑπ' αὐτῶν τῶν μεπεπνευσμένων λέγεσθαι νομίσητε, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ κινοῦντος αὐτοὺς θείου λόγου ».

ment [1]. » Voilà une métaphore que les montanistes n'eussent pas désavouée [2]. On en retrouve de toutes voisines chez Athénagore : « Nous autres, observe-t-il, nous avons comme témoins de nos croyances et de notre foi les prophètes qui ont parlé de Dieu et des choses de Dieu sous l'inspiration de l'Esprit. Vous conviendrez, vous qui surpassez tous les autres par l'intelligence et par la piété envers la divinité, qu'il serait contraire à la raison de refuser d'ajouter foi à l'esprit de Dieu qui a mû comme un instrument la bouche des prophètes, et de nous attacher à des opinions purement humaines [3] ». Et un peu plus loin : « Je suppose que, vous autres païens, vous n'ignorez pas Moïse, ni Isaïe, ni Jérémie, ni les autres prophètes qui, dans l'extase de leur raison, sous l'action de l'Esprit divin, ont proféré ce qu'il leur inspirait; et l'Esprit se servait d'eux comme le joueur de flûte souffle dans son instrument [4]. »

On ne saurait méconnaître la portée de ces expressions ni l'équivoque qu'elles pouvaient créer au bénéfice de la thèse montaniste. Je ne sais toutefois s'il convient d'y lire

1. *Cohort. ad Graecos*, VIII (*P.G.*, VI, 256) : «.. Οἷς [ἁγίοις ἀνδράσι] οὐ λόγων ἐδέησε τέχνης, οὐδὲ τοῦ ἐριστικῶς τι καὶ φιλονείκως εἰπεῖν, ἀλλὰ καθαροὺς ἑαυτοὺς τῇ τοῦ θείου Πνεύματος παρασχεῖν ἐνεργείᾳ ἵν' αὐτὸ τὸ θεῖον ἐξ οὐρανοῦ κατιὸν πλῆκτρον, ὥσπερ ὀργάνῳ κιθάρας τινὸς ἢ λύρας, τοῖς δικαίοις ἀνδράσι χρώμενον, τὴν τῶν θείων ἡμῖν καὶ οὐρανίων ἀποκαλύψῃ γνῶσιν. »

2. V. plus haut, p. 109.

3. *Legatio*, VII (*P.G.*, VI, 904) : « Ἡμεῖς δὲ, ὧν νοοῦμεν καὶ πεπιστεύκαμεν, ἔχομεν προφήτας μάρτυρας, οἳ Πνεύματι ἐνθέῳ ἐκπεφωνήκασι καὶ περὶ τοῦ θεοῦ καὶ περὶ τῶν τοῦ θεοῦ. Εἴποιτε δ' ἂν καὶ ὑμεῖς, συνέσει καὶ τῇ περὶ τὸ ὄντως θεῖον εὐσεβείᾳ τοὺς ἄλλους προὔχοντες, ὡς ἔστιν ἄλογον, παραλιπόντας πιστεύειν τῷ παρὰ τοῦ θεοῦ Πνεύματι, ὡς ὄργανα κεκινηκότι τὰ τῶν προφητῶν στόματα, προσέχειν δόξαις ἀνθρωπίναις. »

4. *Legatio*, IX (*P.G.*, VI, 905) : « Νομίζω καὶ ὑμᾶς... οὐχ ἀνοήτους γεγονέναι οὔτε τῶν Μωϋσέως οὔτε τῶν Ἠσαΐου καὶ Ἱερεμίου, καὶ τῶν λοιπῶν προφητῶν, οἳ κατ' ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν, κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ Θείου Πνεύματος, ἃ ἐνηργοῦντο ἐξεφώνησαν· συγχρησαμένου τοῦ Πνεύματος, ὡσεὶ καὶ αὐλητὴς αὐλὸν ἐμπνεῦσαι. »

une définition en quelque sorte métaphysique du rapport entre l'inspiration divine et la personnalité humaine dans l'acte de la prophétie. L'intention des apologistes est tout à fait différente : l'on s'en aperçoit dès qu'on replace les phrases citées dans leur contexte. S'ils diminuent à ce point le rôle de l'intelligence personnelle du prophète pour accroître le rôle de l'Esprit, c'est par suite de nécessités de polémique bien plutôt qu'en vertu d'une conception réfléchie de ce problème philosophique. Saint Justin, par exemple, s'attache à prouver que la force de la démonstration chrétienne relative à la divinité du Christ vient de « la créance qu'on doit obligatoirement à des prophéties faites avant l'événement ». Il développe donc, depuis le ch. XXX — et avec plus de suite qu'il n'est accoutumé d'en mettre dans ses exposés, tant il tient à sa preuve — la justification de ce point de vue. Il cite nombre de textes où il lit la promesse d'un Messie. Quand il conclut comme on a vu qu'il le fait, son dessein n'apparaît-il pas clairement? Il s'agit pour lui de rehausser l'autorité des prophètes annonciateurs du Christ, et dès lors il n'a pas de scrupule à réduire au minimum leur part d'initiative puisque la crédibilité des oracles proférés par eux s'en accroît d'autant. — Chez l'auteur de la *Cohortatio* comme aussi chez Athénagore une intention sensiblement pareille se trahit. Ils opposent l'inspiration purement individuelle et, par le fait même, diverse et contradictoire des philosophes païens, à l'unité de la croyance chrétienne : et cette unité s'explique parce que justement c'est Dieu, Unité suprême, qui a parlé par leur bouche. — Ils soulignent donc vigoureusement l'activité prédominante de l'Esprit divin pour bien faire comprendre que les prophètes, ne mettant presque rien *du leur*, méritent, quoique illettrés parfois [1], d'être écoutés bien plus que les sages. Il est manifeste que cette préoccupation

1. Theoph., *Ad Autol.*, II, LI.

apologétique les a amenés à employer des expressions très accentuées, qu'ils ne nuancent ni ne surveillent, aucune polémique antérieure ne les induisant à la prudence.

Il y avait pourtant dans ces textes une justification au moins spécieuse de la conception montaniste. Mais est-il bien certain que la pratique chrétienne leur fût aussi nettement favorable? La manière dont Paul réglemente la prophétie dans l'Église de Corinthe se serait malaisément conciliée avec le mode désordonné et plus ou moins anarchique des prophètes montanistes : « Quant aux prophètes, prescrit Paul, que deux ou trois parlent et que les autres jugent. S'il se fait une révélation à un autre de ceux qui sont assis, que le premier se taise. Car vous pouvez tous prophétiser l'un après l'autre, afin que tous apprennent et soient exhortés. Et les esprits des prophètes sont soumis au prophète [2]. » Paul n'aurait point formulé de semblables réglementations, s'il n'eût supposé que ceux à qui il s'adressait pouvaient s'y conformer; et l'obéissance à quoi il faisait appel impliquait chez ceux-ci un certain contrôle de soi, une aptitude à maîtriser le flux de la grâce conformément aux intérêts de tous. Une telle discipline eût-elle été compatible avec la prophétie incoercible et dominatrice des coryphées du montanisme [1]? — De la *Didachè*, il n'y a guère de renseignements précis à tirer, et je ne sais trop sur quoi se fonde Harnack pour identifier si nettement le charisme prophétique qui y est représenté, avec le charisme proprement montaniste. A deux reprises, il y est dit du prophète qu'il parle ἐν πνεύματι [2], sous l'influence de l'Es-

1. Cet argument est un de ceux que saint Jérôme a mis en valeur contre le Montanisme lui-même *Prol. in Isaiam*, *P.L.*, XXIV, 19. Il cite *I Cor.*, XIV, 29 : « Prophetae duo aut tres loquantur, et alii diiudicent : si autem alii fuerit reuelatum sedenti prior taceat. » Et il demande aux Montanistes : « Qua possunt ratione reticere, cum in dicione sit spiritus qui loquitur per Prophetas, uel tacere uel dicere? » — Cf. aussi Weizsaecker, *Das apost. Zeitalter*, p. 586.

2. XI, 7 et 12.

prit (probablement : en extase [1]), mais cette indication es trop peu explicite pour qu'on en puisse déduire des conclusions certaines. — Lisez au contraire le *Pasteur d'Hermas*. Nulle part on n'observe que, dans la mise en scène apocalyptique adoptée par l'auteur, il présente son personnage comme un témoin purement passif des grandes choses qui lui sont révélées. Au cours même de ses visions, Hermas fait des remarques, soulève des objections, donne son sentiment sur ce qu'il voit et sur ce qu'il entend [2]. En un mot, il réagit au contact de l'Esprit et il ne ressemble en rien à un instrument inerte.

Tous ces faits ne cadrent pas très exactement avec ce que nous savons par ailleurs de la prophétie montaniste, et des théories construites à son propos par ses défenseurs. Dès lors à quoi la rattacher? C'est ici que s'embarrassent les historiens modernes du Montanisme. M. Leitner renouvelant certaines interprétations de Néander [3] et de Renan [4], y démêle une influence extra-chrétienne, celle de la mantique païenne [5]. Nul doute qu'il n'y eût quelque ressemblance entre les allures qu'elle avait prises à son origine, en Asie-Mineure, et cette θεία μανία où Platon avait vu le principe vénérable de l'inspiration de la sibylle de Delphes et des prêtresses de Dodone [6]. Elle pouvait rappeler auss les exaltations échevelées des mystères de Dionysos [7] et de Cybèle [8]. Loin de considérer le *furor* comme un signe

1. Cf. Funk, *op. cit.*, I. 28.
2. Cf. *Vis.*, I, iv (Funk, *op. cit.*, I, 423) ; II, iv (*ibid.*, 431), etc.
3. *Allgemeine Gesch. d. christl. Religion*, 2e éd., Hambourg, 1843, t. II, p. 896.
4. *Marc-Aurèle*, p. 212.
5. *Die prophetische Inspiration* p. 123-124, Fribourg en Br., 1896 (dans les *Biblische Studien*, herausg. von prof. Dr Bardenhewer).
6. *Phèdre*, xxii (245 a).
7. Cf. Foucart, *Le culte de Dionysos en Attique*, p. 23-24 (Extrait des *Mémoires de l'Acad. des Inscr.*, XXXVII, 1904).
8. Cf. Roscher, *Kybele*, n. 6; Harnack, *Zur Abercius-Inschrift* (*Texte u. Unters.*, XII, iv, p. 24-25).

équivoque, les anciens le regardaient comme l'accompagnement quasi nécessaire des phénomènes prophétiques [1]. Les adversaires du montanisme n'ont pas manqué de tirer parti contre lui de ces analogies compromettantes et d'opposer aux délires de Montan, de Prisca et de Maximilla le caractère posé, décent, majestueux de la prophétie chrétienne authentique. Il est à observer pourtant que chez Tertullien, théoricien de la prophétie montaniste, cet élément *enthousiaste* n'apparaît guère. On dirait même qu'il s'applique à éviter une confusion. C'est ainsi que, craignant de paraître préconiser les moyens en quelque sorte mécaniques par où les païens croyaient réussir à provoquer l'action divine [2], il conteste que le jeûne puisse amener directement l'extase. Le jeûne sert à appeler sur l'âme du croyant la bienveillance de Dieu et par suite à donner à l'extase le caractère d'un charisme divin : son efficacité s'arrête là [3].

Il serait donc imprudent de trop insister sur cette prétendue filiation entre la mantique païenne et la prophétie montaniste. — A tout prendre, c'est encore dans certaines théories de Philon que l'on trouverait le parallélisme le plus

1. Cf. Plutarque, *De Pythiae orac.*, xxi. Il montre que le dieu parle en prenant pour instrument l'âme de la Pythie « comme émettant dans son trouble des sons inarticulés, et embarrassée par les mouvements intérieurs et les passions qui la bouleversent : « ὥσπερ ἐν σάλῳ φερούσαν καὶ συμπλεκομένην τοῖς ἐν αὐτῇ κινήμασι καὶ πάθεσιν ἐπιταράττουσιν αὐτήν. » Voyez encore cette définition de Galien : « Ἔκστασίς ἐστιν ὀλιγοχρόνιος μανία » (éd. Kühn, xix, 462) et Cicéron, *De Diuin.*, I, 31 (en particulier les derniers mots : Illud, quod uolumus, expressum est, ut uaticinari furor uera soleat). Pour plus de détails, lire l'article *Diuinatio* (Bouché-Leclerq) dans Daremberg et Saglio.

2. Cf. E. Rohde, *Psyche*, II, 308.

3. « Ita non ad ecstasin summovendam sobrietas proficiet, sed ad ipsam ecstasin commendandam, ut in Deo fiat. » *De Anima*, xlviii (Œhler, II, 634). — M. Esser qui a très habilement débrouillé les diverses influences des idées païennes sur la psychologie de Tertullien reconnaît formellement que sa théorie sur l'extase ne doit rien à la mantique (*Die Seelenlehre T-s*, Paderborn, 1893, p. 141). Voir *contra* Leitner, *op. cit.*, p. 117.

frappant avec les oracles montanistes et les idées personnelles de Tertullien. Philon admettait l'entière passivité du sujet inspiré. Il y voyait même le signe de la vraie prophétie : « Lorsque brille la lumière divine, a-t-il écrit, la lumière humaine doit disparaître. Nous sommes témoins chez le prophète du même phénomène. L'intelligence humaine s'efface à l'arrivée de l'Esprit divin. Il est impossible en effet à l'élément mortel de cohabiter avec l'élément immortel. L'extase et la folie divine ne peuvent se produire que par l'obscurcissement de l'âme et la privation de la raison. Le prophète, lorsqu'il semble parler, garde en réalité le silence : un autre se sert de sa bouche et de sa langue comme organe des révélations célestes [1]. »

Selon Philon, et d'une façon générale selon les Juifs alexandrins [2], il y avait donc, chez le prophète, substitution d'une personnalité à une autre, l'humain n'étant plus que l'instrument tout machinal du divin. C'est bien là que les montanistes auraient pu chercher la justification de leurs propres idées [3]. Mais en fait ils n'y ont point songé. Tertullien ne nomme nulle part ni Philon ni Josèphe, et il est plus que douteux qu'il ait lu leurs œuvres. Quant à vouloir démontrer que la théorie montaniste procède directement

1. *Quis rerum diuin. haeres.* § 52-53 (éd. Tauchnitz, 1851-1853, t. I, p. 511) : « Ὄντως γὰρ ὁ προφήτης καὶ ὁπότε λέγειν δοκεῖ, πρὸς ἀληθείαν ἡσυχάζει, καταχρῆται δ' ἕτερος αὐτοῦ τοῖς φωνητηρίοις ὀργάνοις, στόματι καὶ γλώττῃ πρὸς μήνυσιν, ὧν ἂν θέλῃ. » Cf. sur ce passage et d'autres analogues, James Drummond, *Philo Judaeus*, Londres, 1888, t. II, p. 282 ; Herriot, *Philon le Juif*, 1898, p. 194 et suiv.

2. Passage très caractéristique dans Josèphe, *Antiq. Jud.*, IV, vi, 118 (éd. Naber, I, 224). Cf. la traduction par Julien Weil, t. I, 1900, 245. Quelques vues générales dans G. P. Fisher, *History of christian Doctrine*, Edimbourg, 1896, p. 75. Pour se rendre compte dans quelle mesure cette conception peut procéder de l'Ancien Testament lui-même, consulter surtout l'article *Prophetic Literature*, dans l'*Encycl.* dans la *Real.-Encycl.*, *Biblica* (riche bibliographie), ou l'article *Prophetentum des A. T.*, t. XVI (1905), p. 81 et suiv.

3. Cf. le passage de Tertullien cité p. 116.

des apologistes, c'est à quoi Ritschl [1] et Hilgenfeld [2] ont usé leur peine : aucun fait péremptoire n'établit le rapport immédiat qu'ils cherchent à nouer.

Au surplus, il y a certaines distinctions nécessaires que les critiques n'ont pas toujours observées. Est-ce bien poser la question que de rechercher de quelle *conception intellectuelle* la prophétie montaniste est sortie? Un phénomène de cet ordre naît, non pas d'une théorie, mais d'âmes vivantes religieusemeut émues. C'est après coup qu'on cherche à le justifier, si besoin est, par un système. Mais en soi il est tout spontané. Tertullien a fourni le système, qu'il serait imprudent, nous l'avons vu, de rattacher à une origine unique, mais qui n'était peut-être pas aussi étranger aux idées antérieurement accréditées parmi les catholiques que ceux-ci le crurent ou le dirent. Reste le phénomène lui-même. Tel qu'il nous est rapporté, il semble s'être manifesté sous des apparences réellement étrangères aux faits ordinairement observés parmi les chrétiens. Si ceux-ci s'offensèrent à ce point du spectacle que donnait les extatiques montanistes, c'est évidemment que leurs habitudes étaient dérangées.

Mais d'autre part, il ne faudrait pas attribuer aux charismes montanistes une originalité tout à fait spéciale et unique. On peut poser en principe que la conscience religieuse de l'humanité demeure identique en son fond malgré la diversité des temps et des lieux. Donc, historiquement, il est légitime de chercher les récidives du phénomène phrygien comme aussi d'en établir les précédents. Nous nous refusions tout à l'heure à l'identifier aux charismes prophétiques dont Paul réglait l'exercice dans les communautés assujetties à sa tutelle. Mais rappelons-nous que, dans ces communautés, à côté du prophète, il y avait le

1. *Die altkath. Kirche*, 2e éd., 1857, p. 475.
2. *Die Glossolalie in der alten Kirche*, 1850, p. 101.

glossolale qui, sous l'empire d'une émotion profonde, s'adressait à Dieu dans un langage extatique, inintelligible pour ceux qui l'écoutaient. Sans prétendre justifier une assimilation absolue, on ne peut pas ne pas être frappé du rapport qui lie la glossolalie, telle qu'on peut se la figurer d'après les *Épîtres* de saint Paul et la prophétie de Montan telle que l'anonyme la décrit (...ἐν κατοχῇ τινι καὶ παρεκστάσει γενόμενον ἐνθουσιᾶν ἄρξασθαί τε λαλεῖν καὶ ξενοφώνειν κ. τ. λ. [1]). Déjà Schwegler [2] et Hilgenfeld [3] avaient noté cette indiscutable analogie.

Ritschl leur a opposé, il est vrai, une objection sérieuse [4]. C'est que les oracles montanistes qui nous sont parvenus semblent avoir été proférés directement par les prophètes phrygiens, sans intermédiaire ni traduction : or le glossolale émettait des sons incohérents, des phrases sans lien, comprises de Dieu seul. Cela est vrai. Mais Ritschl a-t-il observé que le glossolale, une fois sorti de la crise, interprétait lui-même le dialogue intime qu'il venait de soutenir avec Dieu [5] ? A la rigueur, un autre pouvait le faire [6], mais en général il s'acquittait en personne, semble-t-il, de cette tâche. Dès lors on se représente assez bien, par comparaison la prophétie montaniste d'Asie-Mineure, où les yeux catho-

1. Je n'entreprends pas de discuter en détail la signification véritable du « parler en langues ». Les ouvrages ou articles suivants donneront tous les éléments de cette enquête : Godet, *Commentaire sur la première Épître aux Corinthiens*, Neuchâtel, 1887, t. II, p. 209 et suiv. ; 320 et suiv. ; Heinrici, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen, 1896, p. 371 et suiv. ; Theologus, *Die urchristlichen Zungenreden*, dans *Preuss. Jahrbücher*, t. LXXXVII (1897), p. 223-239 ; Weizsaecker, *op. cit.*, p. 589 ; Weinel, *op. cit.*, p. 72 et suiv. ; Cheyne, *Encycl. bibl.*, IV, 4761 et suiv.
2. *Op. cit.*, p. 86.
3. *Die Glossolalie*, p. 115 et suiv.
4. *Op. cit.*, p. 490.
5. *I Cor.*, xiv, 5.
6. *I Cor.*, xiv, 27.

liques, déshabitués des charismes de jadis, ne surent pas reconnaître l'antique glossolalie paulinienne [1] : d'abord une vive agitation, des paroles entrecoupées, des mots inconnus, puis, une fois la houle apaisée, ces phrases brèves et comme haletantes, ces « oracles » traduisant les révélations perçues.

L'histoire religieuse nous fournirait, postérieurement au montanisme, bien d'autres manifestations pareilles. Une des plus caractéristiques est celle-ci, qui est rapportée dans un livre relatif à l'Irvingisme [2].

« Avant l'explosion du discours, on pouvait remarquer que celui qui allait parler se renfermait profondément en lui-même, en s'isolant de ce qui l'entourait; il fermait les yeux et les couvrait de ses mains. Tout à coup, comme atteint d'un choc électrique, il subissait une convulsion qui ébranlait tout son corps. De sa bouche vibrante s'échappait alors comme un torrent de sons étranges, énergiquement accentués et qui pour mon oreille, ressemblaient surtout à ceux de la langue hébraïque. Chaque phrase était ordinairement répétée trois fois et énoncée avec une incroyable vigueur et netteté. A cette première explosion de sons étrangers, que l'on envisageait comme la garantie d'une inspiration authentique, succédait à chaque fois et avec une accentuation non moins énergique, une allocution plus ou moins longue en langue anglaise, qui était répétée aussi plusieurs fois phrase par phrase ou même mot par mot, et qui consistait tantôt en de sérieuses exhortations ou en des avertissements terribles, parfois aussi en des consolations pleines d'onction. Cette dernière partie passait pour être

1. Tertullien ne fait qu'une allusion, assez rapide et enveloppée, à des phénomènes contemporains de glossolalie, *Adv. Marc.*, V, VIII (Œhler, II, 298).

2. Hohl, *Bruchstücke aus dem Leben und der Schriften Ed. Irvings*, Saint-Gall, 1839. J'emprunte la traduction de Godet, *op. cit.*, II, 282, très légèrement retouchée.

l'interprétation de la précédente, quoiqu'elle ne fût pas donnée expressément pour telle par celui qui avait parlé. Après cette manifestation, la personne inspirée restait encore pendant un temps plongée dans un profond silence et ne se remettait que peu à peu de cette grande dépense de force [1] ». On peut comparer encore cette confession d'un Camisard, vivement atteint de l'exaltation religieuse qu'entretenait dans les Cévennes, vers la fin du XVIIe siècle, les persécutions consécutives à la Révocation de l'Édit de Nantes [2]. « Toujours j'éprouve un extraordinaire élan vers Dieu, pendant lequel, sans être influencé par qui que ce soit, ni entraîné par aucune considération mondaine, je suis poussé à articuler les mots — et ceux-là seuls — que l'Esprit ou l'Ange de Dieu forme lui-même en se servant de mon organe [3]. C'est à lui uniquement que j'abandonne durant mon extase la direction de ma langue : je m'efforce seulement de tendre mon esprit vers Dieu et de remarquer les mots que ma bouche articule. Je sais qu'alors une force plus haute et étrangère parle pour moi... Les mots me viennent comme si c'était un autre qui parlait, mais ils laissent dans mon esprit une impression profonde. »

Le phénomène montaniste rentre donc dans une série. Il n'offre aucune singularité exceptionnelle. Néanmoins il se différenciait assez nettement, par ses apparences, de ceux dont les catholiques du IIe siècle pouvaient être témoins pour que ceux-ci, de bonne foi, se soient refusés à l'authentiquer. En étudiant le contre-coup de toutes ces discus-

1. Voir une curieuse description du prophétisme cévenol, dans PEYRAT, *Histoire des pasteurs du désert*, t. I, p. 262 (cité par HENNEBOIS, *Pierre Laporte, dit Rolland, et le prophétisme cévenol*, Genève, 1881, p. 54). Nombreux documents dans Maxim. MISSON, *Le théâtre sacré des Cévennes ou récit des diverses merveilles récemment opérées dans cette partie du Languedoc*, Londres, 1707.

2. Je trouve ce texte dans les *Preuss. Jahrb.*, t. LXXXVII (1897), p. 235, WEINEL, *op. cit.*, p. 78 l'a aussi utilisé.

3. Comparer les oracles montanistes cités plus haut p. 109.

sions sur la conception ultérieure de la prophétie dans l'Église, nous allons prendre encore plus nettement conscience du pourquoi des répugnances qu'il éveilla chez la majorité chrétienne.

V

Il semble que le montanisme n'ait eu en Occident, postérieurement à Tertullien qu'une destinée assez médiocre. La propagande montaniste s'y poursuivit assez longtemps encore [1], mais obscurément, dans les sapes, et sans rencontrer aucun champion capable de ressusciter l'antique vitalité de la secte. En Orient, sa survie fut plus longue. Il eut une organisation, une hiérarchie, s'il faut en croire les données fournies par saint Jérôme et saint Épiphane. Les empereurs chrétiens persécutèrent ses faibles restes [2], obstinément fidèles à leur particularisme religieux. Somme toute, il n'exerça plus sur l'Église aucune action *directe*.

Mais ce n'est pas en vain qu'il avait soulevé tant de querelles. Il avait forcé l'Église à se former une conception plus précise de la prophétie, de sa nature propre, de ses conditions psychologiques, et par le fait même à corriger certaines manières de voir auxquelles on n'avait pas pris garde jusque là. Il nous reste à noter les vestiges indubitables de cette action *indirecte*, en ce qui touche la prophétie « extatique ».

1. Voir la lettre XLI de Jérôme à Marcella (*P.L.*, XXII, 471). Jérôme indique au début à quelle occasion elle a été écrite : un sectateur de Montan avait glissé dans la main de Maximilla un opuscule renfermant des témoignages recueillis dans l'Évangile de Jean et apparemment favorables à sa chimère. Cette lettre date de 382-385 (cf. GRÜTZMACHER, *Hieronymus*, t. I, dans les *Studien zur Gesch. d. Theol. u. der Kirche*, Leipzig, 1901, p. 99).

2. Cf. *Codex Theodos.*, Lib. XVI, tit. V, XXXIV ; XLVIII ; LVII ; LXV, tit. X, XXIV ; LIV, etc. ; *Codex Justinian*, I, V, 1 ; XIX ; XX ; XXI, etc. Voir PARGOIRE, *L'Église Byzantine* (1905), p. 23 ; 180 ; 202.

Sans doute ne serait-il pas impossible de rencontrer, postérieurement au montanisme, chez les écrivains les plus soucieux d'orthodoxie, certaines expressions équivoques et qui pouvaient favoriser de fâcheuses confusions. C'est que le langage courant renonce malaisément aux formules dont il a pris l'habitude, et qui continuent d'y vivre lors même qu'elles ne correspondent plus à la pensée réfléchie de ceux qui les emploient. Clément d'Alexandrie (qui avait pourtant connu les montanistes et qui les avait peut-être combattus) ne sait point éviter la dangereuse métaphore qui assimilait à la flûte, instrument passif entre les mains de celui qui en joue, le prophète inspiré par l'Esprit saint [1]. On la retrouve jusqu'au IVe siècle dans une homélie de Macarius d'Égypte [2].

Mais l'idée même incluse dans cette image fut de plus en plus abandonnée ou même combattue. On s'attacha à marquer d'une part que la prophétie authentique était exempte de toute « fureur » et d'autre part que le prophète n'abdiquait à aucun moment sa propre raison. Ici les textes abondent. A Celse qui reprochait aux chrétiens de compter pour rien les oracles de la Pythie, des Sybilles de Dodone etc., et d'accorder une foi aveugle aux prophéties judaïques, Origène riposte en dénonçant le caractère démoniaque de la mantique païenne; et l'un des traits qui lui font reconnaître l'influence du démon chez la Pythie, c'est justement l'allure intempérante et désordonnée que prenait l'extase chez celle-ci [3]. — Lactance croit devoir observer,

1. « Ὁ τοῦ θεοῦ Λόγος... προσᾴδει τούτῳ τῷ ὀργάνῳ, τῷ ἀνθρώπῳ. Σὺ γὰρ εἶ κιθάρα καὶ αὐλὸς... ἐμοί. » *Cohort.*, I (*P. G.*, VIII, 60; éd. STAEHLIN (*Corpus* de Berlin), p. 6, l. 14).

2. « Πλῆκτρον τῆς θείας χάριτος... ὡς γὰρ διὰ τοῦ αὐλοῦ τὸ πνεῦμα διερχόμενον λαλεῖ, οὕτω δία τῶν ἁγίων καὶ πνευματοφόρων ἀνθρώπων τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστιν ὑμνοῦν ». *Hom.*, XLVII, 14 (*P. G.*, XXXIV, 805).

3. « Εἰ δ'ἐξίσταται καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῇ ἐστιν ἡ Πυθία, ὅτε μαντεύεται, ποδαπὸν νομιστέον πνεῦμα, τὸ σκότον καταχέαν τοῦ νοῦ καὶ τῶν λογισμῶν, ἢ τοιοῦτον ὁποῖόν ἐστι καὶ τὸ τῶν δαιμόνων γένος, οὓς οὐκ ὀλίγοι χριστιανῶν ἀπελαύνουσι » (*Contra Celsum*, VII, IV; éd. KOETSCHAU, dans les *Griechischen Christlichen Schriftsteller*, t. II, p. 156, Leipzig, 1899).

lui aussi, dans le panégyrique qu'il fait des prophètes chrétiens au seuil même de son principal ouvrage, que leur parfait accord les uns avec les autres prouve l'entier équilibre de leur esprit [1]. — Saint Basile n'hésite pas à considérer la suspension de l'activité réfléchie chez le prophète comme le signe même de l'inspiration démoniaque [2]. — A plusieurs reprises, saint Jérôme insiste avec force sur la pleine conscience que le prophète doit garder de ses propres paroles, et c'est toujours aux protagonistes du montanisme qu'il se réfère pour montrer ce dont l'Église ne veut pas [3]. — Je relève également dans saint Jean Chrysostome un passage très significatif au même point de vue. Jean commente le verset *Eructavit cor meum verbum bonum.* Après avoir développé une comparaison d'assez mauvais goût entre cette « éructation » et l'éructation au sens physiologique du mot, il ajoute : « Nous pouvons tirer de là un autre enseignement : à savoir que les prophètes n'étaient pas comme les

1. « In unam sententiam congruens divinatio (Prophetarum) docet non fuisse furiosos. Quis enim mentis emotae, non modo futura praecinere, sed etiam cohaerentia loqui possit ? » *Inst. div.*, I, iv (*P. L.*, VI, 128).

2. « Δῆλον δὲ ὅτι οὐ κατ' ἔκστασιν ἐλάλουν οἱ προφῆται. Οἱ μὲν γὰρ πονηροῖς πνεύμασι κάτοχοι, παραφερόμενοι τὸν νοῦν, τὰς ἐκ τῶν δαιμόνων αὐτοῖς ἐγγινομένας φαντασίας οὐχ ὁρῶσιν, ἀλλὰ παροῦσιν... Ἐπὶ μέντοι τῶν ἁγίων, οὐχ οὕτως. Αὐτὸς γάρ φησιν ὁ Θεός· Ἐγὼ ὁράσεις ἐπλήθυνα. Ὅρασιν δὲ χαριζόμενος ὁ Κύριος οὐκ ἀποτυφλοῖ τὸν νοῦν ὃν αὐτὸς κατεσκεύασεν, ἀλλὰ φωτίζει αὐτὸν καὶ διαυγέστερον ποιεῖ τῇ παρουσίᾳ τοῦ Πνεύματος. » *Comm. in Isaiam*, XIII (*P. G.*, XXX, 565-6).

3. « Neque uero ut Montanus cum insanis feminis somniat, Prophetae in ecstasi sunt locuti, ut nescierint quid loquerentur, et, cum alios erudirent, ipsi ignorarent quid dicerent. » *Prol. in Isaiam* (*P.L.*, XXIV, 19); « Non enim loquitur (Naum) in ἐκστάσει, ut Montanus et Prisca Maximillaque delirant; sed quod prophetat, liber est uisionis intellegentis universa quae loquitur. » *Prol. in Naum* (*P.L.*, XXV, 1232); « Aut igitur iuxta Montanum patriarchas et prophetas in ecstasi locutos accipiendum, et nescisse quae dixerint; aut si hoc impium est (spiritus quippe prophetarum prophetis subiectus est) intellexerunt utique quae locuti sunt. » *Comm. in Epist., ad Ephes.*, II, 3 (*P.L.*, XXVI, 479).

devins. Chez ceux-ci, quand le démon s'empare de leur âme, il émousse l'intelligence, il obscurcit le raisonnement, et ainsi ils débitent toute chose sans que leur intelligence comprenne rien de ce qu'ils disent, comme résonne une flûte inanimée. C'est ce qu'un de leurs philosophes [cf. Platon, *Apol. Socr.*, p. 22 C ; *Ménon* 99 D] a exprimé en ces termes : « De même que les oracles et ceux qu'a saisis la « fureur divine disent bien des choses sans rien savoir de ce « qu'ils disent... » Ce n'est pas ainsi que procède l'Esprit saint. Il laisse l'intelligence comprendre les choses dites. » On notera que l'image de la flûte est employée ici dans un sens péjoratif, justement pour caractériser le genre de prophétie qu'il condamne et auquel il oppose la conception spécifiquement chrétienne.

Il est donc aisé de suivre à travers les textes des plus notables écrivains ecclésiastiques la trace d'une vive réaction contre les théories que le montanisme avait essayé d'accréditer dans l'Église. Mais il importe d'en bien marquer les limites. Était-ce contre l'extase en soi qu'ils s'élevaient ainsi ? On l'a quelquefois prétendu. Harnack affirme que depuis le Montanisme « man prophezeite fortab ohne Ekstase [2] ». A dire vrai, on ne prophétisa plus guère ! En

1. « Ἐντεῦθεν καὶ ἕτερόν τι μανθάνομεν, ὅτι οἱ προφῆται οὐχ ὡς οἱ μάντεις ἦσαν. Ἐκεῖ μὲν γὰρ ὁ δαίμων, ὅταν εἰς τὴν ψυχὴν ἐμπέσῃ, πηροῖ τὴν διάνοιαν, καὶ σκοτοῖ τὸν λογισμὸν, καὶ οὕτως ἅπαντα φθέγγονται, οὐδὲν τῶν λεγομένων ἐπισταμένης τῆς διανοίας αὐτῶν, ἀλλ' οἷον αὐλοῦ τινος ἀψύχου φθεγγομένου. Τοῦτο καί τις τῶν παρ' αὐτοῖς φιλοσόφων ἔφη, οὕτως εἰπών· « Ὥσπερ οἱ χρησμῳδοὶ καὶ οἱ θεομάντεις λέγουσι μὲν πολλά, ἴσασι δὲ μηδὲν ὧν λέγουσιν. Ἀλλ' οὐ τὸ Πνεῦμα ἅγιον οὕτω ποιεῖ, ἀλλὰ καρδίαν ἀφίησιν εἰδέναι τὰ λεγόμενα ». *Expos. in Psalmum*, XLIV (*P.G.*, LV, 184). On peut comparer encore cet autre passage de saint Jean Chrysostome : « Τοῦτο μάντεως ἴδιον τὸ ἐξεστηκέναι, τὸ ἀνάγκην ὑπομένειν, τὸ ὠθεῖσθαι, τὸ ἕλκεσθαι, τὸ σύρεσθαι ὥσπερ μαινόμενον· ὁ δὲ προφήτης οὐχ οὕτως, ἀλλὰ μετὰ διανοίας νηφούσης καὶ σωφροσύνης καταστάσεως καὶ εἰδὼς ἃ φθέγγεται φησιν ἅπαντα. » *In I Cor.*, XII, 1-2 (*Hom.*, XXIX, *P.G.*, LXI, 241).

2. *Die Lehre d. Zwölf Apostel*, dans *Texte u. Unt.*, II, p. 124, l. 38.

tout cas, il serait inexact de soutenir que l'extase ait été considérée comme nécessairement suspecte. On voit percer çà et là une certaine défiance, mais qu'il ne faut point exagérer [1]. Saint Jérôme lui-même, dont plusieurs passages sembleraient impliquer une arrière-pensée défavorable, reconnaît pourtant en tel endroit de ses commentaires bibliques la réalité du phénomène et par suite (puisqu'il s'agit d'Ézéchiel) sa légitimité [2]. Pour certains tenants de l'école d'Antioche, Théodore de Mopsueste par exemple, l'extase est la condition même de la prophétie ; mais loin d'annihiler les facultés de l'esprit, cette extase, telle que Théodore la conçoit, les rend plus actives et plus pénétrantes, en les tendant vers un but unique. C'est comme une concentration de l'intelligence qui, se détachant des réalités ambiantes se ramasse tout entière sur l'objet de la révélation divine [3]. Soit dit en passant, l'interprétation des livres saints devait fatalement subir l'influence d'une semblable théorie. Si le prophète conservait sa personnalité intégrale dans l'état d'inspiration, l'exégèse scripturaire ne pouvait être conduite par les mêmes méthodes que si Dieu s'était servi de lui comme d'un simple transcripteur

1. Cf. les textes de saint Jérôme et de saint Basile cités plus haut, p. 136. — De même Firmilien de Césarée, rapportant à saint Cyprien les faits et gestes d'une prophétesse, qui avait surgi quelques années auparavant en Cappadoce (et dont certains critiques veulent absolument faire une montaniste, je ne sais pourquoi : cf. Ritschl, *Die Entstehung*, etc., p. 574; De Soyres, *The Montanism and the primitive Church*, Londres, 1878, p. 54, note 1; Zscharnack, *Der Dienst der Frau in d. drei ersten Jahrh. d. christl. Kirche*, Göttingen, 1902, p. 187), ne manque pas de noter qu'elle tombait en extase. C'est donc qu'il voit là un signe équivoque.

2. *In Ezech.*, xi, 24 (*P.L.*, XXV, 101). Il semble toutefois éviter le mot même d'extase.

3. « Ἐκστάσει μὲν οὖν ἅπαντες ὡς εἰκὸς τῶν ἀπορρητοτέρων ἐδέχοντο τὴν γνῶσιν, ἐπείπερ ἐνῆν αὐτοὺς ταῖς ἐννοίαις πόρρω που τῆς παρούσης καταστάσεως γεγονότας, οὕτω δυνηθῆναι τῇ τῶν δεικνυμένων θεωρίᾳ προσανενέχειν μόνῃ. » *Comm. in Nahum*, i, 1 (*P.G.*, LXVI, 401; cf. col. 404). Voir Philip de Barjeau, *L'École exégétique d'Antioche*, Toulouse, 1898, p. 61.

de sa parole. Et de là la minutieuse attention que l'école d'Antioche prêtait aux détails du texte, où l'activité humaine avait, elle aussi, mis sa marque.

Si l'on veut entendre des porte-paroles de la pensée catholique plus autorisés que Théodore de Mopsueste, on peut se référer à saint Ambroise, et surtout à saint Augustin. Saint Ambroise décrit en des termes d'une extrême vivacité le trouble que ressent l'âme humaine quand l'esprit s'abat sur elle [1]; et il semble faire de l'extase la condition normale de la prophétie [2]. Quant à saint Augustin, dans une sorte de théorie des charismes divins qu'il adresse à Simplicianus, il n'hésite pas à énumérer, à côté des visions envoyées pendant le sommeil, *demonstrationem in ecstasi*; et, cherchant à définir ce phénomène de l'extase pour lequel la langue latine ne fournissait que des termes approximatifs, il aboutit à cette formule : « Une aliénation qui dégage l'âme des sens du corps, afin que l'esprit de l'homme, sous l'action de l'esprit de Dieu s'élève jusqu'à la contemplation des choses célestes [3]. »

Il n'y a donc pas de raison valable pour soutenir que l'extase soit tombée dans le décri depuis le montanisme. La passivité, la réceptivité absolue du prophète, et aussi les

1. « Cognoscimus, quia quando uenit gratia Dei super propheticam mentem, subito irruit, et inde incubuisse et cecidisse super prophetas Spiritum sanctum legimus; quia excessum patitur, et turbatur, et timet, et quibusdam ignorantiae et imprudentiae tenebris offenditur. » *De Abrah.*, II, 9 (*P.L.*, XIV, 484).

2. « Excessus prophetis fieri solet, sicut habes Prophetam dixisse : « Ego dixi in excessu meo : omnis homo mendax. » *Ibid.*

3. L'Esprit exerce son action de deux manières : 1° par des visions : 2° : « aut per demonstrationem in ecstasi, quod nonnulli Latini stuporem interpretantur; mirum si proprie, sed uicine tamen, cum sit mentis alienatio a sensibus corporis, ut spiritus hominis diuino spiritu assumptus capiendis atque intuendis imaginibus uacet. » *De diu quaest. ad Simplicianum libri duo*, l. II, Quaestio I (*P.L.*, XL, 129). — Quelques références supplémentaires dans LEITNER, *Die prophet. Inspiration*, p. 179-180.

transports furieux, antécédants ou concomitants à la vaticination, voilà ce dont on n'a plus voulu du côté catholique. Sur ce point, la théologie moderne est en parfaite conformité avec le point de vue patristique, et achève de confirmer notre interprétation. Ni saint Thomas [1] ni Suarez [2] ne contestent l'entière licéité de l'extase. Il leur suffit de poser les réserves nécessaires, celles-là même que j'indiquais tout à l'heure. Telle est également la doctrine que formule Huet, dans sa *Demonstratio Evangelica* : au surplus, il la puise directement chez les Pères [3]. On la trouverait développée tout au long dans l'ouvrage de Ribet, *la Mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques* [4]. Ribet traite longuement de l'extase, de ses symptômes

1. II, II, q. 173, a. 3 : « Talis enim alienatio a sensibus non fit in prophetis cum aliqua inordinatione naturae, sicut in arreptitiis uel in furiosis, sed per aliquam causam ordinatam, uel naturalem, sicut per somnium, uel spiritualem, sicut per contemplationem..., uel uirtute diuina rapiente, secundum illud (*Ezech.*, I, 3) : Facta est super eum manus Domini. »

2. *De Fide*, D. VIII, sect. IV, n. 2 : « Animaduertendum est non negari a nobis prophetas interdum in ecstasi et alienatione a sensibus recipere prophetas reuelationes..., sed dicimus eos qui uere prophetae sunt, etiam si ecstasi illuminentur uere nihilominus intellegere quid sibi reueletur : alias non essent uere illuminati a Deo, sed tanquam instrumenta mortua se haberent. »

3. *Demonst. euangelica*, Paris, 1690, Prop. IX, chap. CLXXI, § 4, p. 738 : « Scio hoc Patres ecclesiae discrimen obseruasse sanctos inter Prophetas et Pseudoprophetas, quod hi furore perciti, illi tranquilliori et sedatiori mente futura profarentur... Ergo hoc potissimum argumento conuincebantur Montanus, Prisca et Maximilla, quod propheticam sibi vim arrogantes, emota mente furiosis et insanis similes raptarentur ; cum Prophetae compotes sui, placido, serenoque animo edere soleant oracula. » Il dit un peu plus bas : « Hieronymus et Miltiades ἔκστασις intellegunt furorem, qui mentem statu suo depellit, et adigit ad insaniam, qualis erat diuinorum, pseudo-prophetarum et Montanistarum. At sancti Prophetae etiamsi diuino correpti spiritu efferuescerent dicendo, et praeter solitum incalescerent, mente tamen constabant, nec quicquam praeter intellectum proferebant. »

4. Paris, 1879.

extérieurs, de ses conditions morales et religieuses [1]. « L'extase, observe-t-il, comprend invariablement trois choses : la ligature des sens externes, une vision intime, la mémoire de cette vision [2] ». Elle est assujettie, sous sa forme authentique, à certaines lois dont l'expérience a démontré le bien fondé. C'est pour l'avoir oublié que le montanisme s'est condamné soi-même : « On voit combien Montan et ses adeptes s'abusaient en prétendant que l'acte de la prophétie enlève aux prophètes le calme de l'esprit, l'usage de la raison et toute conscience de ce qu'ils annoncent. Selon eux, on ne pouvait prophétiser que dans des actes de folie et de fureur, qu'ils décoraient du nom d'extase ; erreur grossière que Tertullien [*De anima*, 45] s'efforçait de tempérer en entendant cette démence de l'extase même. Les saints docteurs ont constamment contredit cette fausse et bizarre assertion en s'appuyant sur les données de la foi, de la raison et de l'expérience, et ils ont regardé le trouble de l'esprit, la violence et la fureur comme autant de signes de la prédiction diabolique et mensongère. La prophétie véritable et divine exclut de tels désordres, et n'offre rien que de digne et de convenable [3]. »

Cette longue suite de témoignages nous fournit la preuve irrécusable des lointaines répercussions de la polémique anti-montaniste. En somme, c'est contre le montanisme que la tradition ecclésiastique se consolida et s'affermit, quand elle voulut préciser les caractères de la prophétie orthodoxe ; et l'on ne crut pouvoir mieux faire que de prendre le contre-pied des théories avouées par les champions de l'hérésie.

1. V. surtout t. II, 353 et suiv.
2. T. III, 575.

Ce ne fut pas là la seule conséquence qui en découla. Si je ne craignais d'alourdir à l'excès cet exposé, je montrerais comment l'on assiste à partir du IIIe siècle à un rétrécissement progressif du rôle jusqu'alors dévolu aux prophètes. Est-il besoin de dire que le principe même de la possibilité éventuelle du charisme ne fut jamais contesté? Ou du moins, il ne parut l'être que par ces chrétiens un peu bornés auxquelles Épiphane a donné le sobriquet d'*Aloges* [1] et qui, dès l'époque d'Irénée [2], dans leur bonne volonté de couper court aux progrès inquiétants du Montanisme, affichèrent une vive hostilité contre le prophétisme et n'hésitèrent point à supprimer des Écritures tout ce qui semblait favoriser les rêveries des novateurs [3].

L'Église se garda de prêter les mains à une réaction si inintelligente et si dangereuse. Mais d'autre part le péril couru lui apprit à mesurer le danger de ces initiatives trop libres, qui ne prenant conseil que d'elles-mêmes, étaient tentées de se substituer à l'autorité régulièrement établie.

1. Le calembourg se comprend si l'on observe que ἄλογος signifie tout à la fois *sans raison*, *absurde*, et sans Λόγος, (les Aloges rejetaient le IVe Évangile, où est développé la théorie du Λόγος, à cause des chap. XIV, 18, 23, 26 ; XVI, 12-13, etc. dont se prévalaient les montanistes). — Jeu de mots analogue chez Prosper d'Aquitaine sur les Ἀχάριστοι (= 1° qui rejettent la grâce; 2° ingrats : *P.L.*, LI, 91-148).

2. « Alii uero ut donum frustrentur, quod in nouissimis temporibus secundum placitum Patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt, quae est secundum Ioannis Euangelium, in qua paracletum se missurum Dominus promisit, sed simul et Euangelium et propheticum repellunt spiritum. Infelices uere, qui pseudoprophetae quidem esse uolunt [Ritschl, suivi par Bonwetsch, *op. cit.*, p. 22, n. 3, propose de corriger *pseudo-prophetas... nolunt*; — Hilgenfeld, *Ketzergesch. d. Urchristenthums*, 1884, p. 563, note 947 et Voigt, *Eine verschollene Urkunde*, etc., p. 65, maintiennent le texte ci-dessus], propheticam uero gratiam repellunt ab Ecclesia, etc. ». *Contra Haereses*, III, II, 9 (*P. G.*, VII, 890).

3. Cf. Philastre, *Haereses*, LX (*P. L.*, XII, 1174); Épiphane, *Panarion*, LI (*P.G.*, XLI, 888); le P. Rose, dans la *Revue biblique*, t. VII (1897), p. 516 et suiv.

Les meilleurs esprits furent amenés insensiblement à limiter l'âge des révélations proprement dites. On admit qu'en raison même du développement des temps, l'Esprit saint avait dû devenir plus économe des manifestations qu'il avait prodiguées jadis pour forcer les cœurs rebelles à le reconnaître et à s'ouvrir à lui. Origène établit en fait cette raréfaction des charismes, sans en tirer d'ailleurs aucune conclusion : « L'Esprit-Saint, remarque-t-il, a donné de nombreux signes au commencement de la prédication de Jésus et après son Assomption : depuis, ils furent plus rares : si ce n'est qu'il en subsiste des vestiges chez quelques hommes dont l'âme a été purifiée par le Logos et par une vie conforme à ses enseignements [1]. » Je ne sais si l'on ne pourrait déduire d'un passage d'Épiphane une idée sensiblement analogue. Il dit : « Lorsqu'il était besoin de prophètes [2] », les prophètes parlaient de telle et telle façon : et ce tour semble bien impliquer qu'ils ont joué autrefois un rôle nécessaire, mais qu'aujourd'hui on peut à peu près se passer d'eux.

Mais ce fut surtout le rôle des charismes prophétiques en tant que moyens d'enseignement qui fut compromis. La parole du Christ « *Lex et Prophetae usque ad Joannem* [3] »

1. « Σημεῖα δὲ τοῦ ἁγίου πνεύματος κατ' ἀρχὰς μὲν τῆς Ἰησοῦ διδασκαλίας μετὰ δὲ τὴν ἀνάληψιν αὐτοῦ πλείονα ἐδείκνυτο, ὕστερον δὲ ἐλάττονα· πλὴν καὶ νῦν ἔτι ἴχνη ἐστὶν αὐτοῦ παρ' ὀλίγοις, τὰς ψυχὰς τῷ λόγῳ καὶ ταῖς κατ' αὐτὸν πράξεσι κεκαθαρμένοις. » *Contra Celsum*, VIII, VIII, éd. Koestchau, Leipzig, 1899, t. II, p. 160. Origène introduit cette remarque d'une façon incidente, après avoir noté, en riposte à une insinuation de Celse, que depuis l'avènement du Christ, les Juifs n'ont plus eu de prophètes. Rappelons que le *Contra Celsum* a été écrit entre 246-248 (cf. Harnack, *Chronol. der altchr. Litter.*, II, p. 35).

2. *Panarion*, *Haer.*, XLVIII (*Corpus haeres.*, II. 2, p. 16) : « Ὅτε γὰρ ἦν χρεία ἐν προφήταις... » Il a dit un peu plus haut, il est vrai, que le charisme prophétique n'est nullement épuisé dans l'Église (XLVIII, 2) : mais c'est la répétition d'un argument de l'anonyme cité par Eusèbe (*H.E.*, V, XVII, 4) qu'il transcrit mécaniquement, sans peut-être se demander s'il correspond bien à la réalité contemporaine.

3. *Math.*, XI, 13.

servit à combattre toute prétention analogue aux prétentions montanistes. Nous en trouvons plusieurs fois le rappel dans les réfutations anti-montanistes [1]. C'est ainsi que dans deux écrits qui nous sont venus sous le nom de saint Athanase, la tentative des montanistes pour présenter Montan comme un prophète est jugée exorbitante au nom de ce principe, que depuis Jean, depuis la venue du Seigneur, il n'y a plus de prophètes à attendre [2]. Philastre n'hésite pas à consacrer un paragraphe spécial, dans son traité sur les hérésies [3], à ceux « qui, quotidiennement, allèguent des prophètes et prétendent que des prophéties se produisent, ignorant que la Loi et les Prophètes n'ont été que jusqu'à Jean ». De plus en plus, la tendance ecclésiastique était de faire sortir le dogme d'un *consensus* dûment constaté, la discipline de la sage direction des évêques. Il eût été

1. Cependant, dans le texte que vient de publier Ficker, Μοντανιστοῦ καὶ Ὀρθοδόξου διάλεξις (*Zeitsch. f. Kirchengesch.*, déc. 1905, p. 449 et suiv.), « l'orthodoxe » se défend du grief de son adversaire qui reproche aux catholiques de soutenir qu'il n'y a plus eu de prophètes après le Christ. — Si les catholiques repoussent Montan, répond l'orthodoxe, c'est tout simplement parce qu'il est un faux prophète (p. 453, l. 13 et suiv.).

2. « Εἴπωμεν καὶ πρὸς τὸν δεῖλαιον Φρύγα τὸν λέγοντα μετὰ τὴν ἐπιδημίαν τοῦ Σωτῆρος ἐπιδεδημηκέναι Μοντανὸν καὶ Πρίσκιλλαν. Ταῦτα χρεῶν πτύσματα ἴσως ὡς κεκεπφωμένων. Πῶς δύναται μετὰ τὴν ἐπιδημίαν τοῦ Σωτῆρος πάλιν προφήτης ἐπιδεδημηκέναι; οὐκ ἤκουσας ὅτι ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωάννου; Ἄκουσον σύ, λαέ, τοῦ Κυρίου· ὥσπερ βασιλεὺς μέλλει, καταντᾶν ἔν τινι πόλει, καὶ ἀποστέλλει σημάντορας λέγων· Ἰδοὺ ποίῳ σχήματι μέλλω ἔρχεσθαι. Ἐὰν δὲ ἐπιδημήσῃ, καὶ ἐπιγνῶσι τὴν ἐνσημανθεῖσαν ἐπιδημίαν προσκυνοῦντες αὐτόν, οὐκ ἔτι χρεία τοῦ σημαίνοντος· αὐτοψὶ γὰρ ἑώρακα αὐτὸν τὸν σημανθέντα κ. τ. λ. » Athanase (*Spuria*), *Sermo contra omnes haereses*, § 10 (*P.G.*, xxviii, 520). Autre passage exactement dans le même esprit (*Synopsis Scripturae sacrae*, l. xvi (*P. G.*, XXVIII, 352).

3. Écrit entre 385-391 (cf. Schanz, *Gesch. d. röm. Litt.*, IV, i, p. 359) : haer. lxxxviii (*P.L.*, XII, 1189; *Corpus haeres.*, I, p. 73) : « Sunt nonnulli qui prophetias cotidie adserunt et prophetias fieri praedicant, ignorantes legem et prophetas usque ad Joannem fuisse baptistam, finemque legis et prophetarum in Christi praesentia completum atque consummatum. »

fâcheux que l'action irresponsable et incontrôlée des prophètes vint déranger cet équilibre savant, ce mécanisme régulier. Le mot d'Ignace dans l'épître aux Philadelphiens [1] : Χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν ποιεῖτε, devint loi. Du moment que l'évêque était considéré comme un docteur, inspiré directement par l'Esprit [2], la fonction du prophète tombait à rien. Elle ne devait plus réapparaître que dans certains moments de crise, ou chez les dissidents et les persécutés [3]. Sans doute cette évolution était-elle dans la logique du développement ecclésiastique : mais nul doute que le montanisme ne l'ait précipitée [4].

Fribourg (Suisse).

P. DE LABRIOLLE.

1. VII, 2; FUNK, *Patres apostolici*, 2e éd., I, p. 270.

2. Cf. sur ce point particulier LEITNER, *Die prophetische Inspiration*, p. 191 et suiv.

3. Cf. ALPHANDÉRY, *De quelques faits de prophétisme dans les sectes latines antérieures au joachimisme*, dans la *Revue d'Hist. des Relig.*, sept.-oct. 1905, p. 178 et suiv.

4. Cf. RENAN, *Les Évangiles*, p. 317; 332 et suiv.; HARNACK, *Dogmengeschichte*, 3e éd., 1894, t. I, p. 402, n. 3; A. SABATIER, *Les Religions d'autorité la religion et de l'Esprit*, Paris, 1904, p. 80.

L'ÉVOLUTION DE LA THÉOLOGIE
DANS LES PHILOSOPHES GRECS

II

DE PYTHAGORE A EMPÉDOCLE [1]

Le *cercle douloureux* des Tablettes de Thurium n'est pas une expression isolée dans la littérature orphique, où se retrouve souvent cette conception d'une révolution circulaire, d'une roue du destin et de la génération [2]. La métempsychose d'ailleurs n'est pas l'apanage exclusif de l'orphisme : à une date bien antérieure, elle avait trouvé place dans la théologie hindoue. Le même mot, circulation ou Samsâra, y désigne la succession ininterrompue de la mort et de la vie ; et, avant même les lois de Manou, qui donnent de la doctrine une exposition complète, l'un des plus vieux textes des Upanishads en énonce clairement le principe [3]. Ce n'est pas dans l'Inde, pourtant, qu'Hérodote

1. Voy. *Revue*, p. 1.
2. C. f. Rohde, *Psyche*, II, 123 ; κύκλος τῆς γενέσεως (fr. 226), ὁ τῆς μοίρας τροχός.
3. M. Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des Religions* (traduit par MM. Hubert et Lévy, Paris, Colin, 1904), p. 355 cite le passage suivant de la Kaushitâki-Brâhmana-Upanishad : « Tous ceux qui quittent ce monde s'en vont dans la lune. Dans la première partie du mois (la partie lumineuse), la lune s'enfle de leurs souffles vitaux ; dans la seconde moitié (la moitié sombre), elle les excite à renaître. La lune est la porte de la région céleste. Elle laisse passer qui sait répondre à sa question ; qui ne lui répond pas, elle le repousse vers la terre sous forme de pluie. Les êtres rejetés renaissent, selon leurs œuvres et leur savoir, sous forme de ver, de mite, de poisson, d'oiseau, de lion, de porc, d'âne sauvage, de tigre, d'homme, ou d'autres êtres. »

croyait trouver la source première de ces théories, dont, à son avis, les Grecs ne furent que les copistes inavoués.

Les Égyptiens, écrit-il, furent les premiers à dire que l'âme de l'homme est immortelle. Sans cesse, d'un vivant qui meurt, elle passe à un autre qui naît ; et quand elle a parcouru tout le monde terrestre, aquatique et aérien, elle revient alors à nouveau s'introduire en un corps humain. Ce voyage circulaire dure trois mille ans. Or c'est là une théorie que, plus ou moins près de nous, plusieurs Grecs se sont appropriée ; je sais leurs noms et ne les écris point[1] ». Hérodote se trompait. Il y a bien au Livre des Morts douze chapitres qui racontent les métamorphoses du juste ; mais ce sont là transformations volontaires et privilégiées. L'âme juste, une fois subi le jugement, « est libre d'assumer toutes les formes qu'il lui plaît revêtir[2]. » Il n'y a donc point là une métempsychose universelle et fatale : il n'y faut même pas voir un passage de l'âme humaine en des corps de bêtes, puisque chacune des formes où la vie du juste peut se prolonger n'est qu'une des figures de la divinité[3]. A supposer donc qu'on pût traiter de plagiats les métempsychoses grecques, Hérodote, à tout le moins, faisait fausse route en sa recherche des sources. Il aurait mieux fait de ne point cacher les noms de ces peu scrupuleux emprunteurs. Heureusement, quelques lignes d'une page précédente nous laissent assez deviner ce qu'il a voulu taire. Il y parle à nouveau des Égyptiens, qui défendaient de vêtir de laine les morts, et s'arrête pour constater en

1. Hérodote, II, 123 : « Πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Αἰγύπτιοί εἰσι οἱ εἰπόντες, ὡς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι, τοῦ σώματος δὲ καταφθίνοντος ἐς ἄλλο ζῷον αἰεὶ γινόμενον ἐσδύεται, ἐπεὰν δὲ πάντα περιέλθῃ τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια καὶ τὰ πετεινά, αὖτις ἐς ἀνθρώπου σῶμα γινόμενον ἐσδύνειν, ἣν περιήλυσιν δὲ αὐτῇ γίνεσθαι ἐν τρισχιλίοισι ἔτεσι. Τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἳ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον οἱ δὲ ὕστερον, ὡς ἰδίῳ ἑωυτῶν ἐόντι. τῶν ἐγὼ εἰδὼς τὰ οὐνόματα οὐ γράφω. »

2. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples d'Orient*, p. 45.

3. *Ibid.*, p. 45, note 3.

certaines sectes grecques des coutumes analogues : « Ils ressemblent en cela, dit-il, à ceux qu'on appelle Orphiques et Bacchiques, mais qui ne sont, en réalité, que des Égyptiens, et aux Pythagoriciens[1]. » C'est témoigner que les mêmes rites reliaient les deux écoles qui, les premières, en Grèce, ont parlé d'immortalité ; et l'obscurité même de ce mélange de noms dans la phrase si discutée d'Hérodote est restée comme un symbole de cette fusion de doctrines où le départ est si difficile à faire et si souvent impossible entre les deux groupes, Orphiques et Pythagoriciens.

De textes, purement orphiques, où serait clairement et complètement exposée une théorie de la métempsychose, s'il en exista jamais, aucun du moins n'est venu jusqu'à nous. Cet orphisme primitif, non encore contaminé par les théories des philosophes, on n'a chance de le retrouver qu'en des indications parsemées et brèves. Platon, par exemple, fait appel aux « antiques récits » d'après lesquels « les âmes, en quittant la terre, s'en vont chez Hadès, mais pour en revenir à nouveau et renaître des morts[2] ». Parlant ailleurs de ceux qui regardent le corps comme un tombeau, il attribue d'une façon expresse cette conception aux sectateurs d'Orphée : l'âme est enfermée comme dans une « clôture, pour expier ce qu'elle doit expier[3] ». Les

1. Hérodote II, 81 : « Οὐ μέντοι ἔς γε τά ἱρὰ [des Égyptiens] ἐσφέρεται εἰρίνεα οὐδὲ συγκαταθάπτεταί σφι· οὐ γὰρ ὅσιον. Ὁμολογέουσι δέ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσιν, ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι, καὶ Πυθαγορείοισι· οὐδὲ γὰρ τούτων τῶν ὀργίων μετέχοντα ὅσιόν ἐστι ἐν εἰρινέοισι εἵμασι θαφθῆναι. Ἔστι δὲ περὶ αὐτῶν ἱρὸς λόγος λεγόμενος. » On trouvera dans Rohde, *loc. cit.*, p. 107, note 1, une traduction, que Rohde défend contre celles de MM. Zeller et Maass. Nous avons préféré suivre la ponctuation de M. Diels (*Fragmente der Vorsokratiker*, 4, 2).

2. Platon, *Phédon*, 70 C : « Παλαιὸς μὲν οὖν ἔστι τις λόγος, οὗ μεμνήμεθα, ὡς εἰσὶν ἐνθένδε ἀφικόμεναι ἐκεῖ, καὶ πάλιν γε δεῦρο ἀφικνοῦνται καὶ γίγνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων. »

3. *Cratyle*, 400 BC : « Καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς....

tablettes elles-mêmes semblent faire allusion à la série des transformations subies par le myste avant la déification définitive[1]. Les Orphiques ont donc cru, dès l'abord, à la métempsychose ; et si Phérécyde, qui leur est parent par tant de côtés, n'a certainement pas inventé ce dogme, il a très bien pu, sous ses métaphores d'antres et de portes, « vouloir faire allusion aux naissances et renaissances de l'âme[2] ». De naissance proprement dite de l'âme, on n'en parle pas. On se contente peut-être de cette vague préexistence dans le Tout, d'où, au dire d'Aristote, les vents, ces antiques vivificateurs et nourrisseurs des âmes, se chargent de les porter aux corps qui les aspirent[3]. A la mort, l'âme descend chez Hadès. Peut-être est-ce une image populaire ou une grossière déformation que ce « banquet des saints », dont Platon s'indigne, où la vertu est récompensée par « une éternité d'ivresse ». Aussi matérielles étaient les puni-

Δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δή ἕνεκα δίδωσιν, τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν ἵνα σῷζηται δεσμωτηρίου εἰκόνα. »

1. Le myste qui devient dieu subit une métamorphose qu'il n'avait pas encore subie : cf. dans la première tablette de *Timpone Grande :*

Χαῖρε παθὼν τὸ πάθημα, τόδ' οὔπω πρόσθε ἐπεπόνθεις.
Θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου.

2. Suidas, v° Φερεκύδης : «... καὶ πρῶτον τὸν περὶ τῆς μετεμψυχώσεως λόγον εἰσηγήσασθαι ». Porph., *De antr. Nymph.*, 31 : « Τοῦ Συρίου Φερεκύδου μυχοὺς καὶ βόθρους καὶ ἄντρα καὶ θύρας καὶ πύλας λέγοντος καὶ διὰ τούτων αἰνιττομένου τὰς τῶν ψυχῶν γενέσεις καὶ ἀπογενέσεις ».

3. Aristote, *De anima*, A. 5, 410b27 : « Τοῦτο δὲ πέπονθε καὶ ὁ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς ἔπεσι καλουμένοις λόγος· φησὶ γὰρ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὅλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων, φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων ». Les âmes, conçues comme les esprits des vents n'apparaissent qu'exceptionnellement dans la religion grecque, sous la forme des Harpyes ou bien encore des Tritopatores : ceux-ci sont expressément appelés ἄνεμοι dans Suidas (v° *Tritopatores*) ; la poésie orphique les dit être θυρωροὺς καὶ φύλακας τῶν ἀνέμων. Rapprocher de l'appellation ζωογόνοι et ψυχοτρόφοι les cavales de Virgile, *Géorg.*, III, 274 :

Exceptantque leves auras, et saepe sine ullis
Conjugiis vento gravidae, mirabile dictu.

tions des méchants [1]. Il est vrai qu'on y pouvait échapper, au dire de ceux qui colportaient les livres de Musée et d'Orphée, par des purifications faciles, dont la puissance allait jusqu'à délivrer de leurs injustices les morts eux-mêmes [2]. Mais châtiments ou jouissances de ce monde inférieur n'étaient qu'un stage : peut-être même y faut-il voir une superfétation dans la doctrine, car la vraie punition des fautes de la vie est dans cette loi du talion qui fait, à travers la série des réincarnations, expier aujourd'hui par chaque âme ce qu'elle commit hier. Pour la poésie orphique, il n'y a point de terme à cette série : dans les mêmes demeures, les mêmes pères et les mêmes fils se succéderont, au cours de ces éternelles renaissances [3]. Plus consolante est la promesse faite aux initiés par les tablettes de la Grande Grèce ; c'est l'évasion hors du cercle des naissances, la délivrance absolue de l'iniquité terrestre ; et c'est plus encore : l'admission éternelle à la vie divine [4]. Mais l'éva-

1. Platon, *Rép.*, II, 363 CD : « Εἰς Ἅιδου γὰρ ἀγαγόντες τῷ λόγῳ καὶ κατακλίναντες καὶ συμπόσιον τῶν ὁσίων κατασκευάσαντες ἐστεφανωμένους ποιοῦσι τὸν ἅπαντα χρόνον ἤδη διάγειν μεθύοντας, ἡγησάμενοι κάλλιστον ἀρετῆς μισθὸν μέθην αἰώνιον.... Τοὺς δὲ ἀνοσίους αὖ καὶ ἀδίκους εἰς πηλόν τινα κατορύττουσιν ἐν Ἅιδου καὶ κοσκίνῳ ὕδωρ ἀναγκάζουσι φέρειν. »

2. *Ibid.*, 364 E « : Βίβλων δὲ ὅμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐγγόνων, ὥς φασι, καθ' ἃς θυηπολοῦσι πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσὶ μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν, αἳ τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς, μὴ θύσαντας δὲ δεινὰ περιμένει. » Voir plus bas, 366 A : « Contre les châtiments de l'autre vie, αἱ τελεταὶ αὖ μέγα δύνανται καὶ οἱ λύσιοι θεοί. » Sur la loi du talion dans la succession des vies, voir *Lois*, 9, 870 E : « Καὶ πρὸς τούτοις... πολλοὶ λόγον τῶν ἐν ταῖς τελεταῖς περὶ τὰ τοιαῦτα ἐσπουδακότων ἀκούοντες σφόδρα πείθονται, τὸ τῶν τοιούτων τίσιν ἐν Ἅιδου γίγνεσθαι καὶ πάλιν ἀφικομένοις δεῦρο ἀναγκαῖον εἶναι τὴν κατὰ φύσιν δίκην ἐκτῖσαι, τὴν τοῦ παθόντος ἅπερ αὐτὸς ἔδρασεν, ὑπ' ἄλλου τοιαύτῃ μοίρᾳ τελευτῆσαι τὸν τότε βίον. »

3. Rohde, II, p. 123, note 2 ; « οἱ δ' αὐτοὶ πατέρες τε καὶ υἱεῖς ἐν μεγάροισιν (πολλάκις) ἠδ' ἄλοχοι σεμναὶ κεδναί τε θύγατρες γίγνοντ' ἀλλήλων μεταμειβομένῃσι γενέθλαις » : fr. 225, 222 (Rzack).

4. Cf. les citations que nous avons faites dans le premier article. La

sion et le salut sont probablement un privilège : « Beaucoup portent la baguette de férule, mais il y en a peu qui soient vraiment possédés du dieu, ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δέ τε παῦροι [1]. »

L'eschatologie orphique était-elle ainsi achevée en ses grandes lignes quand le pythagorisme vint élargir l'horizon philosophique de la secte? Il est permis de le croire ; car il serait difficile de prétendre que, dans ces visions d'outre-tombe, les pythagoriciens furent les prêteurs. Ceux-ci constituèrent, dès les premiers temps, une école savante. L'orphisme n'aurait pu leur emprunter ses doctrines religieuses sans se teindre quelque peu de leur mystique théorie des nombres. Puisque rien n'en transparaît dans les fragments orphiques, il est plus juste de penser que Pythagore, en débarquant à Crotone, y trouva des sociétés religieuses déjà vieilles et, déjà formées, les croyances qui répondaient à ses aspirations et à ses projets.

Il avait quarante ans, au dire d'Aristoxène, et quittait Samos pour fuir la tyrannie de Polycrate [2]. On aurait peine à croire qu'il ne portait pas déjà en son cerveau les grandes idées scientifiques que devait développer son école ; la construction pythagoricienne du monde est déjà connue de Parménide qui, tour à tour, l'imite ou la combat ; et, d'ailleurs, plus encore que les éloges d'Empédocle, les reproches d'Héraclite attestent la pluralité de ses connaissances. Mais il ne fut pas un penseur isolé. Fondateur d'une société de mathématiciens où, parmi de subtiles rêveries arithmétiques,

délivrance de l'iniquité terrestre est exprimée dans le vers cité par Proclus, *Ad Tim.*, p. 330 B : « Κύκλου τε λῆξαι καὶ ἀναπνεῦσαι κακότητος. »

1. Platon, *Phédon* 69 C, ad fin.

2. Porphyre, *De Vita Pythagorae*, 9 : « Γεγονότα δ'ἐτῶν τεσσεράκοντα, φησὶν ὁ Ἀριστόξενος, καὶ ὁρῶντα τὴν τοῦ Πολυκράτους τυραννίδα συντονωτέραν οὖσαν, ὥστε καλῶς ἔχειν ἐλευθέρῳ ἀνδρὶ τὴν ἐπιστασίαν τε καὶ δεσποτείαν [μὴ] ὑπομένειν, οὕτως δὴ τὴν εἰς Ἰταλίαν ἄπαρσιν ποιήσασθαι. »

se produisit un des systèmes d'astronomie les plus féconds du monde ancien. il fut en même temps réformateur politique et religieux : devancier, peut-être inspirateur du grand rêve de Platon, quelque chose aussi comme un Calvin antique [1]. De Crotone, devenue une petite théocratie aristocratique, son influence s'étendit sur les colonies achéennes et doriennes environnantes, et toute la Grande-Grèce parut soumise à l'idéal de vie pythagoricien. En toutes ces villes, l'Ordre prenait peu à peu la direction politique, et l'on aurait peut-être, avant peu d'années, abouti à une fédération de républiques piétistes, gouvernée par une oligarchie savante et presque monacale, avec Crotone pour centre, et, pour tête, Pythagore. Cette force même était un danger. La victoire de Crotone sur sa rivale Sybaris, qui fut prise et dévastée vers 510, dut être l'occasion de discussions intérieures. Un certain Cylon, noble et riche, très influent dans la cité, voulut entrer dans l'association, où la vieillesse de Pythagore lui faisait peut-être espérer un rôle correspondant à ses ambitions. Refusé, il fit une guerre acharnée aux Pythagoriciens. Le maître dut, le premier, s'enfuir à Métaponte, où il mourut. Les autres membres, assiégés dans la maison de Milon, où ils délibéraient, y furent brûlés. Deux seulement échappèrent : Archippos, qui s'enfuit à Tarente ; Lysis, qui gagna le Péloponnèse et dut avoir, pour élève, à Thèbes, Epaminondas. Des autres villes, soulevées l'une après l'autre, les Pythagoriciens se rassemblèrent à Rhegium et furent enfin forcés de quitter l'Italie [2]. C'était la fin de leur existence politique, mais non de leur influence scientifique et religieuse. A consulter le catalogue de Jamblique, on s'aperçoit que, de toute l'Hellade, étaient venus des disciples ; la dispersion même servit à étendre

1. La comparaison est de M. Döring, *Geschichte der griechischen Philosophie*, I, p. 61.

2. La lutte contre Sybaris est racontée par Diodore, XII, ix, 2. Le reste par Jamblique, *De Pythagorica Vita*, 248-252.

leur influence. La science pythagoricienne y gagna peut-être plus de libre allure et plus de possibilité de contact avec les écoles diverses; elle garda longtemps encore des représentants autorisés, puisque Aristoxène put connaître les derniers Pythagoriciens, élèves de Philolaos et d'Eurytos de Tarente [1]. Ceux qu'attiraient seulement les observances religieuses durent rentrer peu à peu dans les cercles orphiques, d'où l'éclat de cette puissance politique les avait quelque temps tirés. Ou bien ils gardèrent individuellement leurs usages; souvent ridiculisés par les comiques pour leur abstinence et leur « régime de prisonniers [2] », mais, quand même, « admirés plus dans leur silence que les orateurs les plus renommés » et conservant jusqu'au bout le prestige de cette « vie pythagoricienne » où les sages aimaient à retrouver un reflet de la simplicité des temps antiques [3].

La contribution qu'ils apportèrent à la pensée religieuse fut-elle originale? Non peut-être dans la doctrine, où leur œuvre fut plutôt de discipliner et de catéchiser. Tout porte à croire que Pythagore lui-même n'écrivit rien : l'importance religieuse accordée à la mémoire s'explique ainsi par l'habitude de livrer au seul souvenir les enseignements du

1. Diog. L., VIII, 46 : « Τελευταῖοι γὰρ ἐγένοντο τῶν Πυθαγορείων, οὓς καὶ Ἀριστόξενος εἶδε, Ξενόφιλός τε ὁ Χαλκιδεὺς ἀπὸ Θρᾴκης καὶ Φάντων ὁ Φλιάσιος καὶ Ἐχεκράτης καὶ Διοκλῆς καὶ Πολύμναστος Φλιάσιοι καὶ αὐτοί. Ἦσαν δ' ἀκροαταὶ Φιλολάου καὶ Εὐρύτου τῶν Ταραντίνων. » C'est d'eux que Jamblique dit (*loc. cit.*, 251) : « Ἐφύλαξαν μὲν οὖν τὰ ἐξ ἀρχῆς ἤθη καὶ τὰ μαθήματα καίτοι ἐκλειπούσης τῆς αἱρέσεως, ἕως εὐγενῶς ἠφανίσθησαν ». L'école avait duré, d'après D. L., VIII, 45, neuf à dix générations.

2. Cf. le comique Alexis, cité par Ath., IV, p. 160 F :

ἄρτος καθαρὸς εἷς ἑκατέρῳ, ποτήριον
ὕδατος· τοσαῦτα ταῦτα. — Δεσμωτηρίου
λέγεις δίαιταν.

3. Isocrate, *Busiris*, 29 : « Ἔτι γὰρ καὶ νῦν τοὺς προσποιουμένους ἐκείνου μαθητὰς εἶναι μᾶλλον σιγῶντας θαυμάζουσιν ἢ τοὺς ἐπὶ τῷ λέγειν μεγίστην δόξαν ἔχοντας. » Plat., *Rep.*, X, 600 A, parle du genre de vie « homérique » adopté aussi par Pythagore, « καὶ οἱ ὕστεροι ἔτι καὶ νῦν Πυθαγόρειον τρόπον ἐπονομάζοντες τοῦ βίου διαφανεῖς πῃ δοκοῦσιν εἶναι ἐν τοῖς ἄλλοις. »

« salut ». Philolaos fut le premier à mettre par écrit la doctrine « en ces trois fameux volumes que, dit-on, acheta Dion de Syracuse pour le compte de Platon [1] ». Mais les légendes qui, de bonne heure, eurent cours au sujet de Pythagore nous montrent que, du premier coup, il prit pied au cœur même des théories orphiques. Pythagore est l'homme des renaissances. Hérodote, déjà, avait entendu, aux bords de l'Hellespont, expliquer la croyance à l'immortalité de l'âme par la fabuleuse supercherie du prétendu esclave de Pythagore, Salmoxis [2]. C'est au maître lui-même qu'Héraclide le Pontique attribuait le récit de ses vies successives. La série commençait par Aïthalidès. Hermès, son père, lui avait donné à choisir le privilège qu'il voudrait, sauf de ne point mourir. Il obtint donc de se rappeler, vivant et mort, tout ce qui lui serait arrivé. On voit que le fond même de l'histoire suppose les naissances successives. Échapper à la mort et, par suite aux renaissances, est impossible à l'homme, et les dieux ne peuvent autre chose pour leurs favoris qu'éclairer et rendre consciente cette continuité entre des vies disparates qui, pour le commun des mortels, restent isolées et apparemment indépendantes. Aïthalidès aura donc, comme certains sujets de dédoublements modernes, pénétration intime entre ses personnalités successives. De fait, il devient Euphorbe, celui que blessa Ménélas, lequel Euphorbe affirme avoir été Aïthalidès et avoir reçu d'Hermès la précieuse mémoire. Il peut raconter

1. Jambl., V. P., 199 (probablement d'après Aristoxène) : « Θαυμάζεται δὲ καὶ ἡ τῆς φυλακῆς ἀκρίβεια· ἐν γὰρ τοσαύταις γενεαῖς ἐτῶν οὐδεὶς οὐδενὶ φαίνεται τῶν Πυθαγορείων ὑπομνημάτων περιτετευχὼς πρὸ τῆς Φιλολάου ἡλικίας, ἀλλ' οὗτος πρῶτος ἐξήνεγκε τὰ θρυλούμενα ταῦτα τρία βιβλία, ἃ λέγεται Δίων ὁ Συρακούσιος ἑκατὸν μνῶν πρίασθαι Πλάτωνος κελεύσαντος. »

2. Hérod., IV, 95 : Salmoxis annonce, au milieu d'un festin, « ὡς οὔτε αὐτὸς οὔτε οἱ συμπόται αὐτοῦ οὔτε οἱ ἐκ τούτων αἰεὶ γινόμενοι ἀποθανέονται, ἀλλ' ἥξουσι ἐς χῶρον τοῦτον, ἵνα αἰεὶ περιεόντες ἕξουσι τὰ ἀγαθά. » Il s'arrange pour disparaître pendant quatre ans et revenir, « καὶ οὕτω πιθανά σφι ἐγένετο τὰ ἔλεγε ὁ Σάλμοξις. »

en effet toutes les pérégrinations de son âme : quelles plantes, quels animaux elle a successivement habités, quelles épreuves elle a subies dans l'Hadès et quel y est le sort réservé aux autres hommes. A Euphorbe succède Hermotime, et celui-ci a d'autres choses que son affirmation pour garant de ses merveilleux récits : dans le temple d'Apollon, chez les Branchides, il sait retrouver la lance à figurine d'ivoire qu'y avait déposée Ménélas [1]. Enfin, après Pyrrhus de Délos, la chaîne des personnalités s'arrête à Pythagore, dont le souvenir parcourt à son gré toutes les vies précédentes, et dont la pensée, comme dit Empédocle, « n'a qu'à se tendre pour embrasser toutes les choses qui existent, une à une, jusqu'à dix et vingt générations d'hommes [2] ». Xénophane prenait moins au sérieux cette multiplicité de consciences, et se faisait plaisir de raconter, avec un bon rire, comment le maître, voyant battre un chien, reconnaissait, à la voix de la pauvre bête, l'âme d'un ami défunt [3].

Les Pythagoriciens n'en avaient pas pour cela une théorie de l'âme plus consistante que celle des Orphiques, et la pensée moderne, habituée aux distinctions des substances, s'étonne toujours un peu de voir se côtoyer à l'aise des conceptions apparemment ennemies. Au dire d'Aristote, plusieurs regardaient comme des âmes les poussières de l'air, et cela nous rappelle les âmes orphiques transportées par les vents; d'autres se représentaient ces corpuscules

1. Diog., VIII, 4, 5. Sur cette légende et ses nombreuses formes, Rohde, II, Anhang 6, p. 417.

2. Empédocle, Καθαρμοί, fr. 129 :

Ὁππότε γὰρ πάσηισιν ὀρέξαιτο πραπίδεσσιν,
Ῥεῖ' ὅ γε τῶν ὄντων πάντων λεύσσεσκεν ἕκαστον
Καί τε δέκ' ἀνθρώπων καί τ' εἴκοσιν αἰώνεσσιν.

3. Xénophane, *Elégies*, fr. 7 :

Καί ποτέ μιν στυφελιζομένου σκύλακος παριόντα
Φασὶν ἐποικτῖραι καὶ τόδε φάσθαι ἔπος·
Παῦσαι μηδὲ ῥάπιζ', ἐπεὶ ἦ φίλου ἀνέρος ἐστίν
Ψυχή, τὴν ἔγνων φθεγξαμένης ἀίων.

comme habités et mûs par une âme [1]. Une théorie d'apparence plus hostile encore à toute idée de survivance faisait de l'âme une harmonie, ou bien encore un harmonisant : le corps est en effet composé de contraires, et l'âme en est ou en fait la fusion et la synthèse [2]. Or c'est le même Philolaos, auteur de cette définition, qui se plaît à rattacher aux révélations des antiques théologiens sa conception de la vie terrestre. Elle est une expiation. C'est par châtiment que l'âme a été mise au joug du corps et renfermée en lui comme dans un tombeau [3]. Peut-être lui aussi, « en ses mythes pleins d'esprit », aimait-il à comparer le corps à un tonneau, mot que Platon ramène, pour le besoin de ses conclusions morales, à des étymologies très hasardées, mais qui ne peut surprendre quiconque se rappelle la fête des Pithoïgia, et les antiques tombeaux ou jarres, au bord desquels Hermès évoque les âmes des morts [4]. Le même Philolaos enseignait que le corps ou la vie terrestre est une clôture ou un parc ; c'est la divinité qui voulut y placer les hommes, et ceux-ci sont donc une de ses possessions. C'est l'idée, non encore douce et aimante, mais déjà morale, du pasteur qui a tous droits sur son troupeau. Il faut attendre pour quitter la vie l'heure fixée par le maître, et le suicide

1. Arist. *De Anima*, A. 2. 404ᵃ16 : « Ἔφασαν γάρ τινες αὐτῶν (τῶν Πυθαγορείων) ψυχὴν εἶναι τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα, οἱ δὲ τὸ ταῦτα κινοῦν. »

2. *Ibid.*, 4. 407ᵇ27 : « Καὶ ἄλλη δέ τις δόξα παραδέδοται περὶ ψυχῆς... ἁρμονίαν γάρ τινα αὐτὴν λέγουσι· καὶ γὰρ τὴν ἁρμονίαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι, καὶ τὸ σῶμα συγκεῖσθαι ἐξ ἐναντίων ». *Polit.*, Θ 5, 1340ᵇ18 : « Διὸ πολλοί φασι τῶν σοφῶν οἱ μὲν ἁρμονίαν εἶναι τὴν ψυχήν, οἱ δ' ἔχειν ἁρμονίαν ».

3. Philolaos, fr. 14 (Diels) : « Μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μαντεῖς, ὡς διά τινας [τινος ?] τιμωρίας ἁ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σάματι τούτῳ τέθαπται. »

4. Platon, *Gorgias*, 493 A : « Καὶ τοῦτο ἄρα τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνήρ, ἴσως Σικελός τις ἢ Ἰταλικὸς παράγων τῷ ὀνόματι διὰ τὸ πιθανόν τε καὶ πειστικὸν ὠνόμασε πίθον. » Sur les pithoi servant de tombeaux, cf. Miss Harrison, *Prolegomena*, p. 43.

devient une impiété [1]. C'était déjà mêler à l'idée d'esclavage et de punition l'idée plus noble de service. On voit comment pouvait naître cette conséquence, qui scandalisait tant Aristote : n'importe quelle âme pouvait, nous dit-il, entrer en n'importe quel corps [2]. C'est qu'il ne s'agissait pas encore d'une substance informant une autre substance, ni d'une âme acte d'un corps. L'âme harmonie des Pythagoriciens expliquant la vie physique pouvait, comme l'âme d'Aristote, et devait n'être que l'harmonie d'un corps déterminé. Mais qu'importait à l'âme pénitente la matérialité des prisons successives où s'accomplit la purification? Y avait-il enfin un terme à cette épreuve? On en douterait, à lire la curieuse réflexion d'Eudème à ses élèves : « Si l'on en croyait les Pythagoriciens, les choses devraient se répéter numériquement identiques. Et moi je professerais avec la même baguette, devant vous semblablement assis, et tout le reste se reproduirait ainsi en son enchaînement [3]. » C'est vraiment là l'idée aiguë du cycle des naissances. Il n'y a point au cercle solution de continuité, et le même instant de chaque parcours devra voir paraître les mêmes phénomènes. Contre cet éternel recommencement, il n'y avait de texte positif que l'idée attribuée à Philolaos par

1. Platon, *Phédon*, 62 B, Socrate rappelle à Cébès, qui l'a entendu de Philolaos à Thèbes, cet enseignement : « Ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν, μέγας τέ τίς μοι φαίνεται καὶ οὐ ῥᾴδιος διιδεῖν. Οὐ μέντοι ἀλλὰ τόδε γέ μοι δοκεῖ, ὦ Κέβης, εὖ λέγεσθαι τὸ θεοφίλους εἶναι τοὺς ἐπιμελουμένους καὶ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ἓν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς εἶναι. »

2. Aristote, *De Anima*, A, 3, 407b20 : « Οἱ δὲ μόνον ἐπιχειροῦσι λέγειν ποῖόν τι ἡ ψυχή, περὶ δὲ τοῦ δεξομένου σώματος οὐθὲν ἔτι προσδιορίζουσιν, ὥσπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα. »

3. Eudème, *Phys.*, 51 (Simpl., ph., 732, 26) : « Ὁ δὲ αὐτὸς χρόνος πότερον γίνεται ὥσπερ ἔνιοι φασιν ἢ οὔ, ἀπορήσειεν ἄν τις... τοῖς δέ τις πιστεύσειε τοῖς Πυθαγορείοις, ὥστε πάλιν τὰ αὐτὰ ἀριθμῷ, κἀγὼ μυθολογήσω τὸ ῥάβδιον ἔχων ὑμῖν καθημένοις οὕτω, καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὁμοίως ἕξει, καὶ τὸν χρόνον εὔλογόν ἐστι τὸν αὐτὸν εἶναι. »

Claudien Mamert : « L'âme une fois séparée du corps continue à vivre dans le monde d'une vie incorporelle [1]. » Mais l'attribution est fausse, et tout autre renseignement en ce sens est tout à fait postérieur. Il serait pourtant assez étrange que les Pythagoriciens, tout en regardant la naissance comme une peine, n'aient pas entrevu au moins pour le sage et l'initié l'heure de la séparation définitive. « Ce serait, dit Rohde, un bouddhisme sans promesse de Nirvana [2]. » Mais les textes manquent pour répondre.

Ainsi, entre orphisme et pythagorisme, le parallèle est continu et la correspondance des doctrines à peu près complète. A part quelques essais d'allégorie mathématique, les Pythagoriciens n'ont rien qu'on puisse appeler leur théologie. On ne peut pas dire non plus qu'ils aient une morale : les règles de vie que nous ont conservées pêle-mêle des sources ordinairement sans critique sont plutôt des interdictions empruntées à l'orphisme ou à la religion populaire. Tout cela, prohibition de certains aliments, de certains vêtements, de certains gestes ne va pas au delà des exigences non encore proprement morales de la pureté rituelle et matérielle [3]. Peut-être seulement pourrait-on admettre que

1. Claud. Mam., II 7, p. 120, 12 Engelbr. : « Nunc ad Philolaum redeo,... qui in tertio voluminum, quae περὶ ῥυθμῶν καὶ μέτρων paernotat, de anima sic loquitur : «..... a quo (corpore) postquam morte deducta est, agit in mundo incorporalem vitam. » Cf. Diels, *Vorsokratiker*, p. 259.

2. Rohde, II, p. 165, note 2.

3. Les préceptes pythagoriciens nous ont été conservés dans les Ἀκούσματα καὶ σύμβολα. D'après C. Hölck, *De acusmatis sive symbolis Pythagoricis* (Kiel, 1891), le premier recueil des *Akousmata* fut fait par l'historien Anaximandre de Milet (première moitié du IVe siècle) : le second par Aristote, probablement dans son livre Περὶ τῶν Πυθαγορείων ; le troisième par un faussaire du Ier siècle av. J.-C. qui l'attribua au médecin Androcyde, contemporain d'Alexandre. C'est ce Pseudo-Androcyde qui commença l'allégorisation morale des symboles. Après lui viennent : Plutarque, *Quaest. sympos.*, 8, 7, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, 5 ; et Jamblique, dans le dernier chapitre de son *Protrepticus*. Même dans ce que donne Jamblique (dans la vie de

de bonne heure se soit élaboré dans l'école un peu de cette allégorie morale que les commentaires postérieurs ont voulu retrouver sous les vieux symboles. En tous cas, les tendances les plus scientifiques des Pythagoriciens ont dû développer, à côté de la purification corporelle, l'idée d'une purification de l'âme par la musique et l'étude [1]. Mais ce qu'il y a de vraiment neuf en ce ramassis de règles et de symboles, c'est l'esprit de piété. L'idée du service de Dieu s'est fait jour déjà dans la conception du genre humain comme un troupeau. Ici, elle s'accuse et se raisonne. Le principe et l'ordre de la vie, c'est de s'attacher à suivre Dieu. Bien ridiculement agissent les hommes s'ils cherchent le bien ailleurs que chez les dieux : maître de toutes choses, Dieu seul peut donner tout ce qui est utile. Il est d'ailleurs le maître indispensable. L'homme et tout vivant est un être violent, inquiet, ondoyant en ses désirs et ses passions ; à cette anarchie de notre nature, il n'y a de remède que la surveillance et le gouvernement de la divinité, et, de notre part, le service et la pureté [2]. Ce n'est pas encore l'imitation platonicienne de Dieu, mais c'est déjà l'obéissance rationnelle.

Pythagore) une bonne partie (82-86) est d'Aristote. C'est dans la troisième des catégories d'*Akousmata* que distingue cette source que rentrent les règles de vie : τί δεῖ πράττειν ἢ μὴ πράττειν. « Ne pas marcher dans les grandes routes ni se laver dans les bains publics ; on ne sait si ceux qu'on y rencontre sont purs. Ne pas porter au doigt l'image de Dieu, de peur de la souiller. Ne pas parler dans l'obscurité, etc. » Une des interdictions que rapporte Diogène L. (VIII, 34) : « Ne pas relever les miettes qui tombent, car ce qui tombe appartient aux héros, » montre bien l'influence de la religion populaire.

1. Cramer, *An. Par.*, I, 172 : « Ὅτι οἱ Πυθαγορικοί, ὡς ἔφη Ἀριστόξενος, καθάρσει ἐχρῶντο τοῦ μὲν σώματος διὰ τῆς ἰατρικῆς, τῆς δὲ ψυχῆς διὰ τῆς μουσικῆς. »

2. Cf. par exemple dans les *Akousmata* (Jambl., *V. P.*, 86) la règle : « Ὅτι δεῖ τεκνοποιεῖσθαι ἕνεκα τοῦ καταλιπεῖν ἕτερον ἀνθ' ἑαυτοῦ θεῶν θεραπευτήν. » Pour la généralisation philosophique : *Ibid.*, 174,175 : « Ὑβριστικὸν γὰρ δὴ φύσει τὸ ζῷον ἔφασαν εἶναι, ὀρθῶς λέγοντες, καὶ ποικίλον κατά τε τὰς ὁρμὰς καὶ κατὰ τὰς ἐπιθυμίας καὶ κατὰ τὰ λοιπὰ τῶν παθῶν· δεῖσθαι οὖν τοιαύτης ὑπεροχῆς τε καὶ ἐπανατάσεως, ἀφ' ἧς ἔσται σωφρονισμός τις καὶ τάξις. Ὤιοντο δὴ δεῖν ἕκαστον αὐτῶν συνειδότα τὴν τῆς φύσωες

Il semble que l'Hylozoïsme ait laissé, dans la pensée grecque même réfléchie, l'impression ineffaçable d'une divinité diffuse. Le véritable objet de vénération pour l'esprit comme pour le culte paraît bien être ce fond permanent et substantiel, cette source impersonnelle de personnalités plus ou moins précises que les Grecs appellent la divinité ou le divin. Les Pythagoriciens eux-mêmes emploient avec indifférence les titres les plus divers : la divinité, le Dieu, les dieux [1]. Il n'est pas probable que monothéisme ou polythéisme ait jamais été pour eux un problème; la question peut-être n'eût pas eu de sens à leurs yeux. En eut-elle un pour Xénophane? Faut-il voir en ce contemporain plus jeune de Pythagore le fondateur conscient du monothéisme? La réponse est peut-être difficile. Mais la recherche est bien faite pour éclairer la largeur et aussi l'ambiguïté de la pensée grecque à l'égard du divin.

Les philosophes en ont toujours voulu à ceux qui accaparaient la direction de l'esprit public. Ils devaient donc, le jour où ils voudront épurer la pensée religieuse, s'en prendre naturellement aux poètes et les tenir comme responsables de cette déformation. Au début de sa *République*, Platon saura bien qu'il lui faut avant tout détruire ce qu'ont imaginé les faiseurs de mythes [2]. Héraclite, avant lui, confond dans ses sarcasmes Hésiode, le maître de la multitude, et le peuple, et les aèdes de carrefour que le peuple écoute [3]. Xénophane est un de ces aèdes. Né à Colophon

ποικιλίαν μηδέποτε λήθην ἔχειν τῆς πρὸς τὸ θεῖον ὁσιότητός τε καὶ θεραπείας. » *Ibid.*, 137 (86-87) : « Καὶ ἀρχὴ αὕτη ἐστὶ καὶ βίος ἅπας συντέτακται πρὸς τὸ ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ... ὅτι γελοῖον ποιοῦσιν ἄνθρωποι ἄλλοθεν πόθεν ζητοῦντες τὸ εὖ ἢ παρὰ τῶν θεῶν.... ἐπεὶ γάρ ἔστι τε θεὸς καὶ οὗτος πάντων κύριος. »

1. Cf. Jambl., *V. P.*, 82, 86 *passim* : « Σπένδειν τοῖς θεοῖς.... οὐ πάρεργον δεῖ ποιεῖσθαι τὸν θεόν.... τοὺς θεραπεύοντας τὸν θεόν.... » ; 174 : « Τὸ διανοεῖσθαι περὶ τοῦ θείου, ὡς ἔστι κ. τ. λ. »

2. Platon, *Rep.*, II, 377 C : « Πρῶτον δή, ἡμῖν, ὡς ἔοικεν, ἐπιστατητέον τοῖς μυθοποιοῖς ».

3. Heracl., fr. 57 : « Διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος ». Fr. 104 : « Δήμων ἀοιδοῖσι πείθονται καὶ διδασκάλῳ χρείωνται ὁμίλῳ. »

vers 570, il dut quitter sa patrie vers 545, à l'heure où Cyrus mettait fin à la liberté des villes ioniennes. De Colophon à Zancle, de Zancle à Catane, de Catane à Elée où il s'établit, et de là probablement à travers toute la Grande Grèce, il voyagea pendant soixante-dix ans, récitant, pour gagner sa vie, les œuvres des grands poètes ou ses propres élégies. Il devait donc connaître à fond les idées religieuses du peuple et les sources où elles furent puisées. Mieux que personne, il sait qu'Homère a fait les cerveaux grecs : « Tous ont appris à son école [1]. » Malheureusement, Homère, comme Hésiode, ne se sont point contentés de forger des légendes inutiles, de narrer des combats de Titans, de géants et de centaures [2]. Leur imagination menteuse n'a pas épargné les dieux ; tout ce qui, parmi les hommes, est objet de blâme et de honte, vol, adultère, fourberie, voilà ce qu'ils ont osé leur attribuer [3]. La conscience populaire en a été toute faussée. Les mortels ne croient-ils pas que les dieux naissent, qu'ils ont leurs costumes, leur voix et leur forme ? Mais le Grec ne gardera point seul le privilège de façonner les dieux à son image. Les Éthiopiens ont aussi bien le droit de se les figurer noirs, avec des nez camus ; les Thraces de leur donner un teint roux et des yeux bleus. Les animaux mêmes, s'ils savaient parler, ne les feraient-ils point à leur propre ressemblance [4] ? L'anthropomorphisme est donc

1. *Silles*, fr. 10 : « Ἐξ ἀρχῆς καθ' Ὅμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες. »
2. *Élégies*, fr. 1, vers 21 suiv. :

Οὔτι μάχας διέπειν Τιτήνων οὐδὲ Γιγάντων
Οὐδὲ <αὖ> Κενταύρων, πλάσματα τῶν προτέρων.

3. *Silles*, fr. 11 :

Πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὅμηρος θ' Ἡσίοδός τε,
Ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστίν,
Κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

4. Fr. 14 :

Ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς,
Τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν φωνήν τε δέμας τε.

Fr. 15 :

Ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες < ἵπποι τ' > ἠὲ λέοντες
Ἢ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες,

un illogisme naïf. La même conclusion ressort des quelques réflexions que la tradition prête à Xénophane. Il y a autant d'impiété à faire naître les dieux qu'à les faire mourir; c'est, dans les deux cas, supposer un temps où ils n'existent pas. Si Leucothée est une déesse, pourquoi pleurer en lui sacrifiant; si elle est mortelle, pourquoi lui sacrifier? Xénophane prétendait encore « qu'entre les dieux, il n'y a pas d'hégémonie; il ne serait pas digne qu'un dieu fût soumis au despotisme d'un autre; il n'y en a aucun qui ait des autres un besoin quelconque [1] ». Notre poète avait, derrière ces critiques, une théologie positive. « Il n'y a qu'un Dieu; il est le plus grand parmi les hommes et parmi les dieux; il ne ressemble aux mortels ni par le corps, ni par la pensée... Tout entier il voit, tout entier il pense, tout entier il entend... Sans fatigue, par la pensée de son esprit, il met en branle toutes choses... Toujours dans le même endroit, il demeure, sans aucun mouvement, et point ne lui convient d'errer tantôt d'un côté, tantôt d'un autre [2]. » Voilà malheu-

Ἵπποι μέν θ' ἵπποισι βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας
Καί κε θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
Τοιαῦθ' οἷόν περ καὐτοὶ δέμας εἶχον ἕκαστοι.

Fr. 16 :

Αἰθίοπές τε θεοὺς σφετέρους σιμοὺς μέλανάς τε
Θρῆικές τε γλαυκοὺς καὶ πυρροὺς φασι πέλεσθαι.

1. Aristote, *Rhet.*, B 23, 1399b5 : « Οἷον Ξ. ἔλεγεν ὅτι ὁμοίως ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσθαι φάσκοντες τοὺς θεοὺς τοῖς ἀποθανεῖν λέγουσιν· ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνει μὴ εἶναι τοὺς θεούς ποτε ». *Ibid.*, 26, 1400b5. « Οἷον Ξ. Ἐλεάταις ἐρωτῶσιν, εἰ θύωσι τῇ Λευκοθέᾳ καὶ θρηνῶσιν ἢ μή, συνεβούλευεν, εἰ μὲν θεὸν ὑπολαμβάνουσιν, μὴ θρηνεῖν, εἰ δ' ἄνθρωπον, μὴ θύειν. » [Plut.], *Strom.*, 4 [Euseb., *Prép. év.*, I, 8, 4] : « Ἀποφαίνεται δὲ καὶ περὶ θεῶν ὡς οὐδεμιᾶς ἡγεμονίας ἐν αὐτοῖς οὔσης· οὐ γὰρ ὅσιον δεσπόζεσθαί τινα τῶν θεῶν· ἐπιδεῖσθαί τε μηδενὸς αὐτῶν μηδένα μηδ' ὅλως. »

2. Περὶ φύσεως, fr. 23, 24, 25, 26 :

Εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
Οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὔτε νόημα.
Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει.
Ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.
Αἰεὶ δ' ἐν ταὐτῷ μίμνει κινούμενος οὐδέν.
Οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ.

eusement les seuls fragments où nous devons chercher le ecret de la théologie de Xénophane. A moins qu'on n'y joute les vers où, niant implicitement l'âge d'or, il attribue a science des hommes à une évolution progressive, et la léconcertante réflexion où s'exprime ce que plusieurs ont ppelé son scepticisme. « La vérité, il n'y a point d'homme, il n'y en aura point à la connaître, sur les dieux et sur toutes les choses que j'enseigne ; arrivât-il à quelqu'un de rencontrer la vérité absolue, la rencontre demeurerait pour lui-même ignorée ; en toutes choses, il n'y a que vraisemblance [1]. »

Qu'est-ce d'abord que le dieu de Xénophane ? Ce dieu qui tout entier pense, tout entier voit, tout entier entend, est assurément une unité indivise. Mais ce n'est pas un esprit pur. Il a un corps et une pensée qui ne ressemblent pas au corps et à la pensée des mortels, mais il a pensée et corps, et ce corps, où la pensée est partout présente sans se canaliser en organes spéciaux, qu'est-ce autre chose que le monde ? Platon, d'ailleurs, l'entendait ainsi, quand il faisait remonter à Xénophane et plus haut encore cette doctrine éléatique pour qui « ce qu'on appelle tout est unité ». Aristote, tout en lui reprochant son peu de précision, a bien vu que « c'est en regardant le ciel entier qu'il a dit : l'Un est dieu ». Simplicius, à son tour, ne fait que réunir les deux formules quand, parmi bien des développements étrangers empruntés à une source tardive, il résume ainsi la doctrine : « C'est cet Un et ce Tout que Xénophane

1. *Silles*, fr. 18 :

Οὗτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν,
Ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

Περὶ φύσεως, fr. 34 :

Καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ γένετ' οὐδέ τις ἔσται
Εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων·
Εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
Αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

disait dieu [1]. » On comprend ainsi que Dieu soit dans l'espace, mais immobile, que sa pensée mette tout en branle sans fatigue, et que toujours, cependant, il demeure au même lieu. C'est qu'il n'y a point de translation cosmique. Ici commence avec Xénophane l'hérésie, tant abhorrée d'Aristote, des aphysiques et des statiques qui font le monde éternellement immobile [2]. Il n'y a qu'un monde : la terre. Elle a eu son histoire et ses mouvements intimes; son évolution, comme celle des êtres qui l'habitent, est écrite en ces dépôts fossiles que le polymathe Xénophane avait eu souci d'observer [3]. Mais il n'y a pas de révolution circulaire : les grands corps même, dont les apparitions et disparitions chroniques avaient fait naître cette erreur d'un mouvement du ciel, ne sont que des apparences fantastiques, des vapeurs brûlantes qui naissent et meurent chaque jour. C'est en cette prose que se résolvent les dieux célestes des poètes,

1. Platon, *Sophiste*, p. 242 D : « Τὸ δὲ παρ' ἡμῶν Ἐλεατικὸν ἔθνος, ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον, ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων οὕτω διεξέρχεται τοῖς μύθοις. » — Aristote, *Métaph.*, A 5, 986b18 : « Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἐνίσας (ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται μαθητής) οὐδὲν διεσαφήνισεν... ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν ». — Simplicius, *Phys.*, 22 : « Τὸ γὰρ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξενοφάνης. »

2. Sextus, *Adv. Math.*, X, 46 : « Μὴ εἶναι δὲ [τὴν κίνησιν] οἱ περὶ Παρμενίδην καὶ Μέλισσον, οὓς ὁ Ἀριστοτέλης στασιώτας τε καὶ ἀφυσίκους κέκληκεν, στασιώτας μὲν ἀπὸ τῆς στάσεως, ἀφυσίκους δὲ ὅτι ἀρχὴ κινήσεώς ἐστιν ἡ φύσις, ἣν ἀνεῖλον φάμενοι μηδὲν κινεῖσθαι. » Platon déjà les avait appelés : « οἱ τοῦ ὅλου στασιῶται » (*Théétète*, 181 A).

3. Περὶ φύσεως, f. 27 : « Ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ. » D'empreintes de poissons et probablement de varechs trouvées dans les couches tertiaires de Syracuse, d'empreintes semblables de coquilles marines à Malte, il avait conclu à des transformations subies par la terre dans des périodes antérieures. Hippolyte, *Ref.*, I, 14 (*Dox.*, Diels, 565) : « Ὁ δὲ Ξενοφάνης μίξιν τῆς γῆς πρὸς τὴν θάλασσαν γίνεσθαι δοκεῖ καὶ τῷ χρόνῳ ὑπὸ τοῦ ὑγροῦ λύεσθαι, φάσκων τοιαύτας ἔχειν ἀποδείξεις, ὅτι ἐν μέσῃ γῇ καὶ ὄρεσιν εὑρίσκονται κόγχαι, καὶ ἐν Συρακούσαις δὲ ἐν ταῖς λατομίαις λέγει εὑρῆσθαι τύπον ἰχθύος καὶ φωκῶν [φυκῶν Gomperz, I, 175], ἐν δὲ Πάρῳ τύπον ἀφύης ἐν τῷ βάθει τοῦ λίθου, ἐν δὲ Μελίτῃ πλάκας συμπάντων θαλασσίων. » La race humaine s'éteint à chaque nouvelle immersion.

Iris et les Dioscures : des nuages rouges et verts, des feux Saint-Elme [1].

Panthéisme donc, mais un panthéisme qu'on ne peut pas plus appeler matérialiste qu'idéaliste, c'est à cela qu'aboutit la théologie de Xénophane. Mais devant ce dieu Un, on peut dire ce dieu Terre, les dieux individuels ont-ils absolument disparu? On l'affirmait d'une façon commune jusqu'à Freudenthal [2], et les raisonnements du *De Melisso* donnaient à la thèse une base apparemment très forte : « Si Dieu est le maître de toutes choses, il est nécessaire qu'il soit un. Deux ou plusieurs, les dieux seraient forcément égaux ou inégaux : inégaux, ceux qui seraient inférieurs ne seraient pas dieux, et seul le serait celui qui les commanderait; égaux, il n'y en aurait aucun à être le maître, c'est-à-dire à être Dieu [3]. » Mais le *De Melisso* n'a aucune valeur en ce qui concerne Xénophane; et le poète, en combattant

1. Aetius, II, 13, 14 (*Dox.*, Diels, 344) : « Ξ. ἐκ νεφῶν μὲν πεπυρωμένων [τὰ ἄστρα γίνεσθαι]· σβεννυμένους δὲ καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἀναζωπυρεῖν νύκτωρ καθάπερ τοὺς ἄνθρακας· τὰς γὰρ ἀνατολὰς καὶ τὰς δύσεις ἐξάψεις εἶναι καὶ σβέσεις ». — Περὶ φύσεως, fr. 32 :

Ἶν τ' Ἶριν καλέουσι, νέφος καὶ τοῦτο πέφυκε,
Πορφύρεον καὶ φοινίκεον καὶ χλωρὸν ἰδέσθαι.

2. J. Freudenthal, *Ueber die Theologie des Xenophanes*, Breslau, 1886. E. Zeller (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, II (1888) p. 1 à 4, et *Philosophie der Griechen*, I, 526 suiv.), a combattu vigoureusement les conclusions de Freudenthal et H. Diels (*Ueber Xenoph.*, dans l'*Archiv*, X, [1897], p. 530-535) tient encore pour le monothéisme. La discussion est excellemment résumée dans Lortzing, *Bericht über die griechischen Philosophen vor Sokrates* (Bursian, *Jahresbericht*, t. CXII, 1902), pp. 243 et suiv., qui nous a d'ailleurs été très utile pour tout ce travail. Voir les formes plurielles dans les fragments que nous avons cités, 18, 34, etc. Voir Cicéron, *De div.*, I, 5 : « Colophonius Xenophanes, unus (seul des philosophes antiques) qui *deos* esse diceret, divinationem funditus sustulit. » Le texte de [Plutarque], que nous avons cité (p. 162, n. 1), prouve seulement que Xénophane n'admettait pas une domination despotique du maître des dieux sur les dieux inférieurs. Le texte le plus net, après le fr. 23, est le fr. 34 : Xénophane a bien conscience d'enseigner quelque chose sur la nature et sur *les dieux*.

3. Nous résumons dans notre texte le long raisonnement du *De*

l'anthropomorphisme, n'a pas laissé de rester engagé dans le formulaire polythéiste. Non qu'on serait forcé de voir en certaines formes plurielles autre chose qu'une adaptation complaisante et naturelle à la pensée populaire. Mais l'affirmation même où Xénophane oppose sa théologie à la théologie des poètes a gardé les mêmes contrastes : le dieu unique et les dieux multiples s'y coudoient d'une façon étrange. « Un seul dieu plus grand que les hommes et que les dieux ! » La contradiction est flagrante, mais elle n'existe que pour la pensée moderne. Xénophane pouvait dire : Dieu est un, sa pensée est répandue en toutes les parties de l'univers. Il pouvait en même temps, en chacune de ces parties de l'univers, regarder comme un dieu la part de divin qui l'anime. En tout cela, il restait dans la tradition de l'hylozoïsme : il lui rendait seulement l'immense service de donner une expression vive à sa confuse tendance vers l'unité. Ici nous sommes heureux de nous rencontrer avec M. Caird. Pour lui aussi « la conception d'un principe absolu d'unité dans l'univers, d'une unité plus profonde que toutes les formes spéciales d'existence, fut la plus ancienne pensée de la philosophie grecque ; mais elle ne fut pas clairement saisie avant Xénophane qui, le premier, mit en opposition la permanente unité de toutes choses avec leur diversité et leur changement [1] ». Mais nous ne saurions,

Melisso (Bekker, p. 977 *a*, 24-40) : « Εἰ δ' ἔστιν ὁ θεὸς ἁπάντων κράτιστον, ἕνα φησὶν αὐτὸν προσήκειν εἶναι. Εἰ γὰρ δύο ἢ πλείους εἶεν, οὐκ ἂν ἔτι κράτιστον καὶ βέλτιστον αὐτὸν εἶναι πάντων κ. τ. λ. » Le livre, *Aristotelis qui fertur de Melisso Xenophane Gorgia cc. 3. 4*, paraîtrait, d'après M. Diels (*Vorsokratiker*, p. 41), avoir été écrit par un éclectique d'époque romaine. En tout cas son témoignage est nul pour Xénophane, douteux pour Melissos et utilisable seulement pour Gorgias.

1. Ed. Caird, *op. cit.*, p. 61 : « The conception of an absolute principle of unity in the universe wich is deeper than any of the special of existence, was the earliest thought of Greek philosophy ; but it was forms not clearly grasped before Xenophanes, who first set the permanent unity of all things in opposition to all their diversity and change.., » P. 62 : « We have here a criticism of the humanised Polytheism of

avec lui, voir en ce système un panthéisme abstrait. Il semble bien au contraire qu'il n'y ait rien de plus concret que cet Un-Tout. Certains rapports ne vont-ils pas jusqu'à faire du dieu de Xénophane un corps sphérique [1]? Une telle opinion reporterait de Parménide à son maître la découverte de la sphéricité de la terre. Elle mettrait aussi entre les deux éléates une dépendance beaucoup plus étroite et plus précise que la vague influence ordinairement accordée au poète sur son illustre successeur. Xénophane pourrait annoncer encore Parménide d'un autre côté, par une distinction entre deux domaines de vérités qui nous expliquerait son prétendu scepticisme. Timon de Phlies n'avait garde de négliger ce grand ancêtre qui s'offrait de lui-même à sa doctrine du doute; pourtant il faut bien croire que le dogmatisme du traité de la nature le chagrinait quelque peu, puisqu'il faisait Xénophane s'excuser sur son grand

Greece, a criticism wich rests on the basis of an abstract Pantheism. »

1. Hippol., *Ref.*, I, 14 : « Φησὶ δὲ καὶ τὸν θεὸν εἶναι ἀίδιον καὶ ἕνα καὶ ὅμοιον πάντῃ καὶ πεπερασμένον καὶ σφαιροειδῆ καὶ πᾶσι τοῖς μορίοις αἰσθητικόν. De même dans Alexandre d'Aphrodise (d'après Simplicius, *Phys.*, 23), dans Théodoret, IV, 5 (*Dox.*, Diels, 284 note), τὸ πᾶν ἔφησε σφαιροειδὲς. Contre cette sphéricité de la terre, on invoque d'ordinaire le fr. 28 :

Γαίης μὲν τόδε πεῖρας ἄνω παρὰ ποσσὶν ὁρᾶται
Ἠέρι προσπλάζον, τὸ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἱκνεῖται.

« La partie supérieure de la terre, nous la voyons à nos pieds toucher l'air; la partie inférieure s'en va à l'ἄπειρον ». Mais il ne faut pas traduire cet ἄπειρον par *l'infini*; par opposition à la partie supérieure, dont on voit la fin à ses pieds, on ne peut voir ni imaginer le bout de la partie inférieure; c'est pour cela que M. Diels (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, X [1897] 530-535) traduit ἄπειρον par « Das Unermessliche », l'incommensurable. Pour Xénophane, la surface inférieure de la terre s'en va donc simplement à perte de vue ou de mesure. M. Döring (*op. cit.*, 74 suiv.) donne une autre explication : la partie inférieure de la terre s'en va jusqu'à l'extrémité de l'être; mais il montre très bien le rapport de Xénophane à Parménide. Pour le premier, le tout est sphérique et c'est la terre; pour le second le tout est sphérique et la terre est un globe compris dans cette sphère universelle.

âge de ce qui lui paraissait une palinodie [1]. Or il n'y a point de palinodie. Les deux prétendues phases de pensée en réalité n'en font qu'une, et c'est dans l'ouvrage de sa maturité que le poète se plaint de cette incertitude des hommes. Mais le doute ne porte point sur l'unité divine ni sur l'unité du monde. Après les grands principes posés, après avoir formulé la grande thèse de raison, il faut entrer dans le détail et procéder à des explications de fait : que sont les dieux, que sont les diverses parties du monde ? On ne peut répondre avec certitude, mais les solutions qu'on offre seront au moins vraisemblables [2]. N'est-ce pas là déjà la double voie de Parménide ?

Chez celui-ci, entre les deux domaines de connaissance, la distinction est plus tranchée encore et l'antithèse plus vive : d'autant plus étrange aussi cette coexistence dans une même œuvre et dans un même cerveau de deux visions du monde si inconciliables. Il faut apprendre toutes choses « et le cœur inébranlable de la parfaite vérité et les opinions des mortels, en lesquelles il n'est point de certitude véritable [3] ». Pourquoi développer cet illusoire aspect

1. Timon, *Apud Sext. Pyrrh.*, I, 33 : « Ἐν πολλοῖς... ἐπαινέσας [τὸν Ξενοφάνην], ὡς καὶ τοὺς Σίλλους αὐτῷ ἀναθεῖναι, ἐποίησεν αὐτὸν ὀδυρόμενον καὶ λέγοντα·

Ὡς καὶ ἐγὼν ὄφελον πυκινοῦ νόου ἀντιβολῆσαι,
Ἀμφοτερόβλεπτος· δολίῃ δ' ὁδῷ ἐξαπατήθην.
Πρεσβυγενὴς ἔτ' ἐών, ἄδολος καὶ ἄμοιρος ἁπάσης
Σκεπτοσύνης. »

2. Περὶ φύσεως, fr. 35 : « Ταῦτα δεδοξάσθω μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι. » En somme, cette solution se rapprocherait assez de Galien, *Hist. phil.*, 7 (*Dox.*, Diels, 604, 17). « ...Ξενοφάνην μὲν περὶ πάντων ἠπορηκότα, δογματίσαντα δὲ μόνον τὸ εἶναι πάντα ἓν καὶ τοῦτο ὑπάρχειν θεὸν πεπερασμένον. κ. τ. λ ». M. Diels, dans l'article cité, a montré comment le rationalisme physique qui portait Xénophane à regarder comme illusions d'optique tous les phénomènes célestes, pouvait le conduire à cette généralisation de l'incertitude humaine.

3. Fr. 1, vers 28 suiv. :

Χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
Ἠμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ
Ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.

de l'être et s'attacher à construire « ce monde trompeur » où les corps se séparent et s'opposent, s'il n'y a pas, en cette image brisée, comme une réfraction utile de l'indivisible réalité ? Parménide prenait donc au sérieux son histoire du monde. Entre plusieurs autres, l'influence du pythagorisme y est visible [1]. Il aurait donc pu emprunter à celui-ci quelque chose de ses théories sur l'âme et l'immortalité. Mais la seule mention qu'avec Hippase il disait l'âme formée de feu ne nous fournit aucun renseignement en ce sens [2]. Le mythe qui sert de prélude à son poème, ce char aux cavales exercées qui l'emporte sur la route de la divinité, ces vierges filles du soleil qui, « écartant de leur front les voiles de la nuit, » le guident à travers le ciel, tout cela n'est pas forcément un emprunt au pythagorisme ou à l'orphisme. Si l'on veut croire que ce solennel début n'est point sorti de l'imagination, assez pauvre d'ailleurs, du poète philosophe, on peut lui trouver des précédents ou des indications aussi bien dans Hésiode que dans le lyrisme antique [3]. Les traces d'influence orphique sont plus claires dans cette Nécessité qui retient l'être immobile en ses liens puissants, conduit le ciel et veille aux bornes des étoiles [4]. Enfin le rôle cosmogonique de l'Amour se

1. Cf. Paul Tannery, *Pour l'histoire de la Science Hellène*, Paris, 1887, pages 234 suiv. ; et Gomperz, I, 196. L'influence pythagorique est manifeste dans sa théorie relative à la lumière de l'atmosphère, son explication des phénomènes de la génération, et le fait qu'il fait encore, de la terre sphérique, le centre de l'univers.

2. Aetius, IV, 3, 4 (*Dox.*, Diels, 388) : « Παρμενίδης δὲ καὶ Ἵππασος πυρώδη [εἶναι τὴν ψυχήν]. » Macrob., *Som. Sc.*, I, 14, 20 : « Parmenides ex terra et igne (animam esse). » Hippase était un pythagoricien dissident qui cherchait à concilier Héraclite et Pythagore.

3. M. Diels (*Parmenides Lehrgedicht*, Berlin, 1897), a montré ces précédents dans Hésiode et dans le lyrisme du viie et du vi^e siècle et justifié la dédaigneuse appréciation d'Aristote et de toute l'antiquité sur le mérite poétique de Parménide.

4. Fr. 8, vers 30 :

Κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη

retrouve dans cette déesse que Parménide place au milieu de ces couronnes ou sphères concentriques : elle préside en tous lieux à l'union des sexes et au douloureux enfantement; c'est elle qui conçut Éros, premier de tous les dieux [1]. On pourrait encore noter l'inévitable parenté du système qui déclare illusoire la pluralité avec les doctrines qui ne voyaient dans l'existence individuelle que l'éphémère effet du péché. Mais l'influence que peut avoir Parménide sur les destinées de la théologie grecque ne lui vint point de ces rencontres plus ou moins étendues, plus ou moins fortuites, avec le mysticisme contemporain. Il est naturel d'ailleurs d'en chercher le secret surtout en cette partie de son œuvre où il enseigne « les discours certains et les pensées de vérité ». Le non être n'est pas ; il n'est ni concevable, ni exprimable ; car il ne peut y avoir pensée que de ce qui est : être et pensée sont inséparables [2]. Voilà pour venger Xénophane des attaques d'Héraclite. L'être est au contraire et ne peut pas ne pas être. Point de temps où il ne soit pas; il est

Πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει.

Fr. 10, vers 5 :

Εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα
Ἔνθεν [μὲν γὰρ] ἔφυ τε καὶ ὥς μιν ἄγουσα ἐπέδησεν Ἀνάγκη
Πείρατ' ἔχειν ἄστρων.

1. Fr. 12, vers 3 suiv. :

Ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ·
Πάντα γὰρ ἣ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει
Πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὖτις
Ἄρσεν θηλυτέρῳ.

Fr. 13 : Πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.

2. Fr. 4, vers 6 :

Οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)
Οὔτε φράσαις...

Fr. 5 : ..τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι

Tout le monde à peu près reconnaît que l'attaque est dirigée contre Héraclite, contre ces hommes « à deux têtes », δίκρανοι, que toujours leur sentier ramène au même point .

(Fr. 6, vers 8) Οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
Κοὐ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

éternel et impérissable, et Parménide répète le raisonnement de Xénophane : c'est ne pas être que de naître ou de mourir [1]. Point de lieu non plus où il manque : l'être est indivisible, plein et continu [2]. Immuable, parfait de toutes parts, il est comme la masse d'un globe arrondi en tous sens, sphère compacte, éternellement immobile [3]. Curieux aboutissement pour celui qu'on regarde parfois comme le fondateur de l'idéalisme antique. En fait, si l'être de Parménide est un être de raison, c'est parce qu'il a fallu nier le monde illusoire des sens pour affirmer son invisible continuité; mais, au bout de ces syllogismes de la pensée pure, c'est un être matériel qui apparaît [4].

Être parfait, être immuable, il n'y manque qu'un nom : Dieu. Mais le nom manque, et c'est ici qu'on peut saisir l'influence double de l'éléatisme sur la pensée grecque. La fécondité du système est tout entière en deux concepts poussés à leur extrême limite : l'idée de Dieu et l'idée d'Être. Xénophane a pris à l'hylozoïsme

1. Fr. 8, vers 20 :

Εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ(ι), οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.
Τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.

2. *Ibid.*, 22 :

Οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον·
24 : .....πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος.
Τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.

3. *Ibid.*, 29 :

Ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται
Κοὔτως ἔμπεδον αὖθι μένει.
42 : Αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί
Πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
Μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ.

4. Être pensant, assurément, mais matériel ; car, entre l'être et la pensée, il y a, non point l'identité absolue de certain idéalisme moderne, mais seulement inséparabilité. L'identité apparemment exprimée au fr. 5 est en effet corrigée au fr. 8, vers 34 :

Ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα.
Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,
Εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται
Ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος.

grec sa tendance à mêler au monde le divin dans une unité confuse; de cette fusion, il a fait une identification consciente. Mais à ce dieu, il applique ce que nous appellerions l'idée de suffisance ou de perfection : un dieu n'est pas dieu, qui naît, qui se meut et qui meurt. Le dieu vraiment dieu doit rendre compte de soi-même et se suffire à soi-même : d'où l'éternité et l'immobilité, immobilité externe seulement, puisque Xénophane n'exclut pas encore le mouvement d'une évolution intérieure. Parménide ne dit pas autre chose, sauf que, dans cette dualité indissolublement unie du monde et de Dieu, c'est au monde qu'il pense, et que l'idée de perfection, c'est à l'être qu'il l'applique. L'être parfait doit à lui seul s'expliquer et se suffire : l'être n'est point, qui peut naître, changer de forme ou de place, mourir, manquer en un point de l'espace ou du temps. Ainsi, des deux fondateurs de l'éléatisme, Xénophane apparaît plus théologien, Parménide plus rationaliste : la pensée grecque puisa aux deux sources suivant les temps et les hommes. On peut faire honneur aux Éléates de tout ce qui fut construit de rationnel sur cette idée de Dieu. Mais l'orientation de Parménide eut peut-être plus vite et plus longtemps l'avantage, et ce n'est pas à la pensée religieuse que semble en revenir le gain immédiat. L'être parfait qui se suffit à lui-même pour son existence et sa durée devait facilement se diviser pour engendrer les atomes éternels de Démocrite. Il devait aussi, perdant sa matérialité et ne gardant que son aspect d'être de raison, prêter sa transcendance aux idées platoniciennes; si l'on succombe souvent à la tentation de chercher le dieu de Platon dans les rangs ou à la tête de cette phalange d'idées, c'est peut-être parce que la solennité de Parménide a passé dans la langue poétique de Platon et que celui-ci a gardé, pour ces exemplaires multiples de l'être parfait, immuable, pur, le ton d'enthousiasme et d'adoration avec lequel Parménide célèbre son être unique. Xénophane brisait avec la tradition des cosmogonies et des théogonies

uand, dans son être unique et total, source et fin des hoses, il mettait en lumière, avant tout, l'aspect Dieu. 'arménide, en négligeant cet aspect divin de l'être, en renait libre « l'absolue suffisance » pour les philosophies mécaistes de l'avenir ; et ceux mêmes qui réagiront contre ces ystèmes d'où Dieu est banni comme inutile, n'arriveront le réintégrer qu'à la place où l'avaient mis les mythoogues, en un rang secondaire, au-dessous du modèle éterel qu'il contemple et qu'il imite.

Saint-Malo.

AUGUSTE DIÈS.

DÉPOSITION
DE LA MÈRE ANGÉLIQUE ARNAULD
SUR LES VERTUS
DE SAINT FRANÇOIS DE SALES

Nous croyons intéressante à plus d'un titre la déposition de Mère Angélique Arnauld, religieuse professe de l'ordre de Cîteaux, abbesse du monastère de Port-Royal, tirée du procès de béatification de saint François de Sales, *processus remissorialis super virtutibus et miraculis servi Dei Francisci Salesii, processus Parisiensis.* Le procès eut lieu en 1628, sous le pontificat d'Urbain VIII, et après un décret rendu par Jean-François de Gondy, archevêque de Paris. Le texte suivant provient des archives du Saint-Siège.

Rome.

LÉON MACAIRE.

In nomine Domini, Amen! Anno a nativitate ejusdem D^i millesimo sexcentesimo vigesimo octavo, die quinta Maii, indictione undecima..... ad crates Monasterii infra nominati comparuit R^da Mater soror Angelica Arnauld, Religiosa professa ordinis Cistercien., Abbatissa Monasterii S^ae Mariae Virginis de Portu Regali, dioecesis Parisien... nuper in suburbia Parisien. translati, aetatis suae anno trigesimo sexto, testis pro parte R^i D^i Patris Domni Justi Guérini, Congregationis Clericorum Regularium S^i Pauli... praesenti causae procuratoris inducto.

Respondit ut infra.

1° Ad monitionem sibi factam de gravitate perjurii, de veritate dicenda, et de importantia causae hujus, ad primum interrogatorium respondit gallico sermone :

Je n'ignore pas la gravité du perjure et ne le voudrais commettre pour aulcune chose du monde.

Ad secundum :

Je m'appelle sœur Angélique Arnauld ; je suis relligieuse professe de l'ordre de Cisteaux, et abbesse du monastère de Notre Dame du Port-Royal, diocèse de Paris, fille de feu Noble homme Me Anthoine Arnauld, en son vivant advocat au Parlement, aagée de trente six ans ou environ.

Ad tertium :

Je me suis communiée aujourdhuy, et suivant ma règle, ie me confesse et communie deux fois la sepmaine.

Ad 4um :

Je n'ay iamais esté accusée d'aucun crime, ny publiquement dénoncée escommuniée.

Ad 5um :

Je n'ay recuë aulcune instruction pour faire ma déposition, n'espère aucune commodité d'icelle, que la gloire de Dieu.

Ad 6um :

J'ay esté citée par le Curseur par vous a ce député.

Et deveniendo ad articulos, super iisdem interrogata respondit contenta in viginti tribus articulis primis non esse de sua certa scientia.

Ad 24um art. :

Je respons que j'ay entendu de ce B. H. Prélat, que Monsr son Père estoit très-bon catholique, et qu'ayant veu tous les soubzlèvements de Genève au changement de Religion, qu'il disoit a ceux qui le vouloyent persuader de quitter la Ste Eglise Romaine, qu'il n'avoit garde de se faire d'une Religion qui estoit plus jeune que luy. Je luy ay aussy entendu dire et racompter que Made sa mère s'estoit faicte sa fille spirituelle, et comme elle estoit morte fort sainctement, qu'elle avoit eu très grand soing de son éducation. Ce B.H. m'a dict que de l'aage de douze ans, il s'estoit résolu si fortement d'estre d'Église que pour un Royaulme il n'eust pas changé cette résolution.

J'ay entendu parler a plusieurs personnes comme de chose toute notoire et publique des grands travaux qu'il a pris pour la conversion des hérétiques. J'ay entendu dire a Monsr l'Evesque de Nantes que feu M. le Cardinal du Perron disoit que si l'on vouloit confondre un hérétique, il luy falloit amener, mais que pour le convertir, il le falloit mener a Monsr de Genève.

Ce B.H. m'a dit que preschant une fois à Paris, il se sentit transporté tout hors de luy, et par force porté a changer son discours, qu'il avoit pensé que c'estoit que Dieu avoit quelque dessein pour la conversion de quelque âme, et que deux ou trois jours après, une dam^lle appelée M. de Raconis, hérétique, l'estoit venue trouver pour se faire instruire en la foy, le mouvement lui en ayant pris à ce sermon, où Madam^lle Acarie l'avoit menée par force.

Je luy ai entendu dire aussi avec une affection extrême de la conversion de la ville de Genève : Je prie Dieu, que si mon successeur la doilt veoir convertie, que je meure dès demain. J'ay entendu dire a plusieurs personnes qu'il conféroit avec les hérétiques avec tant de douceur, de charité et de patience, qu'il ravissoit ceulx qui le voyoient; et conférant une fois a Paris en la présence de Madame la Comtesse de Soissons, elle se facha si fort des insolences du ministre, qui estoit du Moulain [Dumoulin], que sans que le BH. la retint, qui n'estoit aucunement esmeu, ceste Princesse disoit qu'elle l'eut faict ietter par la fenêtre.

Je l'ay entendu parler de la Ste Eglise, du S. Père, et des Prélats, avec une révérence qui ne se peult dire ; il m'a dit qu'il avoit désiré que la Relligion des filles de Ste Marie ne fut qu'une simple Congrégation, mais que Monsr de Lion ayant été d'un aultre advis, il lui avoit volontiers cédé, et il aioustait : Ne le fault il pas ainsy céder et soubzmettre ñre jugement.

Je l'ay entendu parler du trèss^t Sacrement avec une dévotion et révérence incroyable, et luy disant une fois que

j'eusse bien voulu avoir quelque traicté bien dévot de ce très^st Mistère, que ceux que j'avois veuz me sembloient plus parler de difficultez, qu'ont apporté les hérétiques, pour la vraye créance, qu'on en doibt avoir, que de la révérence et amour que nous luy devons rendre et de sa grandeur, il me respondit : Je vouldrois bien avoir le temps d'en escrire, car je vous le confesse, que ie crois avoir receu de la bonté de Dieu quelque talent pour cela.

Ad 25um art. :

Il est tout notoire et publicq que ce s^t Evesque avoit une très-grande confiance en Dieu, et parloit de ceste vertu d'une si excellente manière, qu'il encourageoit les ames les plus désespérées, et fortifioit les plus foibles; ie ne me souviens pas en particulier de ce qu'il m'a dit sur cela, mais je sçay très bien que lorsque ieus le bonheur de le veoir, i'estois en des grandes difficultez, et en des affaires très-facheuses, ou ie ne sçauois que ie debuois faire, et que ce s^t Prélat me feit prendre une si grande confiance et espérance en la bonté de Dieu, que quoy que depuis les difficultez s'accreussent encore, et que tost après ie perdisse tout l'appuy que i'avois en la terre, le seul souvenir de ce s^t Evesque, et ce qu'il m'avoit dit de l'espérance que ie debvois avoir en Dieu, me remettoit entièrement l'esprit. Et comme il s'en alloit de France, il me prit une grande crainte, que mon espérance dans de si grandes difficultez ne s'y diminuast en son absence. Il m'escripvit : « I'espère que Dieu vous fortifiera de plus en plus; respondez à la tentation que vous avez du contraire, une fois pour toutes, que ceulx qui se confient en Dieu, ne seront iamais confonduz, et que tant selon l'esprit que selon le corps et le temporel vous avez ietté vostre soing sur le Seigneur, et il vous nourrira. Servons bien Dieu auiourdhuy, Dieu y pourvoira. Chaque iour doibt porter son soucy : le Dieu qui reigne auiourdhuy reignera demain. »

J'ay leu dans une de les lettres ces parolles, qui tes-

moignent la grande Espérance qu'il avoit en Dieu : « Que i'ay de consolation en l'asseurance que i'ay de nous veoir éternellement conioinctz en la volonté d'aymer et louer Dieu, que sa Providence nous conduise par tout ou il luy plaira, mais i'espère : ains ie m'asseure que nous arriverons à ce port. Vive Jésus. J'ay ceste confiance. »

En une autre : « La mort est hideuse, il est bien vray; mais la vie, qui est audelà, que la miséricorde de Dieu nous donnera, est fort désidérable aussy, et si il ne fault nullement entrer en deffiance ; car bien que nous soyons misérables, si ne le sommes nous pas a beaucoup près de ce que Dieu est miséricordieux à ceulx qui ont volonté de l'aymer, et qui ont logé en luy leur espérance. »

En une autre : « Je ne veux point d'avantage de iouissance de ma foy, de mon espérance, et de ma charité, que de pouvoir dire en vérité, quoi que sans goust, et sans sentiment, que ie mourrerois plutost que de quitter ma foi, mon espérance et ma charité. »

J'ay veu une lettre qu'il escripvit a un prélat de ses amis, ou a propos de beaucoup de mauvais discours, que l'on avoit faict de luy, il disoit : « A cela, ie ne dis rien, sinon : *Redime me a calumniis hominum.* » Et il est tout publicq qu'en toutes choses ce B. H. avoit son recours, et une très ferme espérance en Dieu, et qu'en sa bienheureuse mort, il l'a témoignée toute entière comme ie l'ay leu dans sa vie escrite par le Rv^d^ Père Gñal des Fueillants et par le R. P. de la Rivière, minime.

Ad 26um art. :

Je dis qu'en ce que i'ay eu le bien de le veoir, ie l'ay continuellement recognu plein d'un indicible amour de Dieu, qu'il tesmoignoit sans cesse par les actions et parolles, et exhortoit continuellement à ce divin amour. Il disoit presque à tous propos : « N'aymerons nous pas bien Dieu? ô ouy, nous ne vivons que pour ce divin amour. »

J'ay entendu dire qu'il ne manquoit jamais à célébrer la

s^te^ messe, et tous les iours que i'ay eu le bien de le voir, il l'a touiours dite, quoy que ie l'aye veu venir de sept lieües, qu'il fût fort tard aux grandes chaleurs ; et une fois qu'il fut neuf iours touiours indisposé, il ne manqua jamais de la dire. Ce qu'il faisoit avec une telle devotion, qu'il en donnoit aux plus indévotz. J'ay leu les douze livres qu'il a faictz de l'amour de Dieu, et entendu louër cette œuvre admirable a une grande quantité de personnes signalées doctes et pieuses. Une fois lui parlant de ce livre, ie luy dis que ce n'estoit pas luy, qui l'avoit faict, mais le St Esprit. Il me respondit : « Je le vous puis bien dire, puisque vous le dites la première ; il est vray que ie me suis trouvé plusieurs fois, l'escrivant, tout hors de moy, et qu'ayant laissé d'escrire, ie le reprenois sans veoir ce que i'avois faict, pour reprendre le discours, et néantmoings, ce livre est bien suivy. »

Toutes les lettres qu'il escrivoit estoient remplies de ceste charité divine. J'en ay leu plusieurs, et dans quelques-unes il dit ces parolles : « Mon âme dez plusieurs iours en ça est pleine de nouveaux et puissantz désirs de servir le trèss^t^ amour de Dieu, avec tout le zèle qui me sera possible. » En une autre : « Il m'est d'avis que ie n'ayme rien du tout que Dieu, et les âmes pour Dieu. » En une qu'il escript le 22e octobre 1622, qui n'est que deux mois avant sa mort, il dit : « O Dieu, quelle bénédiction de rendre toutes voz affections humblement et exactement soumises à celles du plus pur amour divin. Ainsy l'avons nous dit, ainsy a-t-il esté résolu, et notre cœur a pour sa plus souveraine loy la plus grande gloire de l'amour de Dieu. Or la gloire de ce s^t^ amour consiste a brusler et consommer tout ce qui n'est luy-même pour réduire et convertir tout en luy. Il s'exalte sur notre anéantissement, et reigne sur le trosne de notre servitude. Mon Dieu, que ma volonté s'est trouvée dilatée en ce sentiment, plaise a sa divine bonté me continuer ceste abondance de courage pour son honneur et

gloire. » En une autre il dit : « Ou vivans ou mourans nous sommes à Dieu, et rien ne nous séparera de son s^t amour, moyennant sa grâce ; iamais notre cœur n'aura vie qu'en luy et pour luy. Il sera a iamais le Dieu de notre cœur. »

J'ay leu dans ses lettres et dans ses livres une infinité d'aultres choses, qui tesmoignent son incomparable amour de Dieu, lequel a esté très cogneu à tous ceux qui ont eu le bonheur de le veoir, et sa réputation en cela est si publique que personne n'en doubte.

Ad 27um art. :

Je dis que sa charité envers le prochain estoit si publique, qu'elle luy a acquis l'amour de tout le monde, et personne (a ce que i'ai veu et entendu dire aux autres) ne parle de ce B.H. Prélat, sans remarquer l'amour extraordinaire qu'il avoit pour le prochain. Il m'a dit qu'il avoit un désir très grand d'en faire un traité, qu'il appelleroit Philadelphe.

J'ay receu en mon particulier des preuves si extraordinaires de ceste charité, qu'il m'est impossible de pouvoir dire les obligations que i'ai à ce BH. Lorsqu'il arriva a Paris, i'estois en un monastère distant de sept lieües, ou mes Supérieurs m'avoient envoyé pendant qu'on faisoit le procès à la Supérieure pour beaucoup de desordres qui estoient arrivez, et comme ie me trouvois dans d'extrêmes difficultez, je recherchay le moyen de pouvoir veoir ce s^t Prélat, en espérant secours de luy, dont i'avois ouy tant de merveilles. Il me fut bien facile de iouir de ce bien par son incomparable charité, car deslors qu'il eust cognu le besoing, il venoit le plus souvent qu'il pouvoit, quoy qu'avec beaucoup d'incommodité, et tant qu'il y pouvoit demeurer, il s'occupoit continuellement à prescher, confesser et instruire les sœurs, avec un amour et charité qu'il est impossible d'exprimer ; ce qui estonnoit tellement les plus fascheuses qu'elles lui portoient un grand amour et respect. E i'étois asseurée que pendant qu'il estoit au monastère,

tout y estoit en paix. Il y demeura une fois neuf jours malade et ne laissa néantmoings iamais de servir les âmes, et voyant que le grand autel n'estoit point consacré, il me dit : « Il ne fault pas sortir de ceste maison, sans y rendre quelque petit service ; voulez-vous bien que ie consacre l'autel? » et voulut envoyer un des siens à Paris quérir les choses nécessaires, et accomplit ceste longue cérémonie tout malade avec une incroyable dévotion ; toutes les sœurs asseurant qu'il avoit le visage tout lumineux, et ie l'ay veu aussy. Après il fit un admirable sermon d'une heure et demie, nous expliquant toutes les cérémonies de la Consécration. Depuis ceste cognoissance que Dieu me feit la grâce d'avoir de ce s^t^ Prélat, il a pris la peine, iusqu'à sa mort, de m'escripre le plus souvent qu'il pouvoit, avec une extrême charité et tousiours me recommandoit l'amour et le support du prochain. J'ay leu le livre de ses Epistres, qui tesmoingne son extrême charité. Je sçay qu'il escrivoit toutes ses lettres de sa main, et le plus souvent la nuict, estant occupé tout le iour. Il n'avoit nul égard à la qualité des personnes, ny aux dons naturels, mais servoit toutes sortes de personnes quelles qu'elles fussent pour l'amour de Dieu. Je l'ay veu confesser des petitz enfants et les instruire avec une charité incroyable. J'ay entendu dire a des Dames qu'alant a confesse à luy, elles y voyoient entre aultres pauvres personnes, une pauvre lavandière, qui tenoit le livre de l'amour de Dieu, que le BH. luy avoit donné, et sçeurent que c'estoit une des filles spirituelles, et qu'il avoit un soing très particulier d'elle. Je croy qu'il n'y a que Dieu seul, qui sache toutes les peines qu'il a prises pour l'amour du prochain, et qu'il n'a rien faict au près de ce qu'il désiroit faire. Tous ceulx qui l'ont veu diront cecy pour ce qu'il tesmoignoit une si extrême charité des soingz si particuliers, des désirs si ardentz a bien faire a toute personne pour l'amour de Dieu, une compassion si grande aux affligez, une ioye des biens et graces spirituelles, qu'il voyoit arriver aux ames, si cor-

diale que l'on voyoit manifestement qu'il brusloit d'un si grand amour de Dieu et du prochain, qu'il eust donné un million de vies, pour les servir, et que le faisant, il eut creu ne rien faire.

Ad 28um art. :

J'ay entendu louer la prudence singulière de ce BH. a plusieurs personnes très-signalées; ie l'ay expérimentée aux conseilz que i'ay receuz de luy, qui ont tousiours très-bien réussy, quand ie les ay suivis. Elle estoit toute divine, il mesprisoit l'humaine, et i'ay leu dans une lettre escripte de sa main : « Si nous laissons faire la prudence humaine, elle gastera la charité. » Il ne vouloit iamais que par prudence l'on feit rien aux offenses contre Dieu ny le prochain. Je luy disois une fois que je sçavois qu'une personne escrivoit quelque chose a mon préiudice, et si d'adventure ses lettres tomboyent entre mes mains, s'il iugeoit que ie les peusse ouvrir et les retenir, il me dit : « Non, il ne le fault pas faire: attendez vous a la divine Providence, qui remédiera a tout. » Je ne sçay pas si ce sont ses propres parolles, mais elles vouloient dire cela. J'ay leu dans une de ses lettres ces parolles : « Je ne laissay iamais sortir de mon esprit, Dieu aydant, qu'il ne fault nullement vivre selon la prudence de l'esprit humain, mais selon la foy de l'Evangile. »

Je ne croy pas que depuis plusieurs siècles personne ayt esté plus généralement iuste que ce BH. Prélat. J'ay veu une très-grande quantité de personnes mesme des heretiques, que dez aussy tost qu'on le nommoit, ilz tesmoignoient avec ardeur l'estime qu'ilz avoient de sa justice. Aussy véritablement l'exerçoit il continuellement et visiblement, rendant a chacun ce qui luy appartenoit : A Dieu l'honneur souverain, luy référant toutes choses, en parlant avec si grand respect, qu'a l'instant qu'il commenceoit, il mettoit tout le monde qui l'escoutoit en attention, il disoit qu'il failloit parler de Dieu en Dieu. Il rendoit un très-grand honneur aux Saincts. Je l'ay veu cinq fois aller au Couvent

des Carmélites de Ponthoise pour rendre honneur à la bienheureuse sœur Marie de l'Incarnation, qu'il avoit fort cognuë, et dont il estimoit grandement la sainte vie, et comme il en parloit une fois avec grande affection, partant pour aller dire la s^te^ messe en son monastère, il y eut quelqu'un qui luy demanda s'il dirait la messe en l'honneur de cette s^te^ sœur; il répondit : « Oh non! Dieu m'en garde, il faut avoir la parolle du St Siège auparavant, mais ie l'invoqueray bien en mon particulier. »

Il portoit un très-grand honneur au St Père, à tous les prélats et ecclésiastiques. Une fois en me parlant, il vint à me compter ses Domestiques, et nommant son aulmosnier, il se reprit incontinent, disant : « Ah! pour M. Rolant, il n'est pas mon serviteur, c'est mon frère. »

C'est une chose toute notoire qu'il a rendu a chacun, autant qu'il luy a esté possible, toute sorte d'assistance spirituelle et temporelle.

Je dis que la vertu de la force estoit très-éminente en ce s^t^ Prélat, ce qui paroist manifestement en la persévérance au bien qu'il a eue depuis son enfance jusques à la mort, en ceste continuelle retenuë de ses passions si fort assuietties à la raison que iamais (ainsy que ie l'ay ouy dire a quantité de personnes vertueuses et qualifiées, qui ont eu le bonheur de fréquenter ce s^t^ Prélat), l'on ne luy a iamais entendu dire une parole par transport de passion. Cela se voit encore aux grandz travaulx qu'il a soutenuz pour la gloire de Dieu, notoires à une infinité de personnes, dans lesquelz il ne s'estonnoit iamais. Voicy ce qu'il escript : « Pourquoy n'aurons-nous pas courage de réussir des afflictions présentes, comme des aultres adversitez passées. Dieu ne nous a pas abandonné iusques à présent; en tous événementz Dieu nous fortifiera, s'il nous fault marcher sur les flotz de l'adversité, ne doubtons point, n'appréhendons point, Dieu est avec nous, ayons bon courage et nous serons delivréz. »

Je sçay très-asseurément qu'il avoit ce don de force non

seulement pour luy, mais encore que Dieu par luy le communiquoit aux âmes, qui estoient si heureuses de luy parler, auxquelles il donnoit un si grand courage qu'il les faisoit entreprendre des choses très-difficiles avec beaucoup de force, et ie l'ay entendu dire à plusieurs.

Sa tempérance a été très grande et recognuë de tous ceulx qui l'ont veu. J'ay entendu dire à ses domestiques et familiers qu'il ieunoit souvent et mangeoit sans goust, et se logeoit dans une très-froide chambre, ou il n'avoit qu'un méchant ciel de toile et souffroit toute sorte d'incommoditez avec ioie.

Die sexta Maii, anno, indictione et in loco praedictis, coram praefatis...judicibus...dicta Domina Testis Deponens continuando respondit ut infra.

Ad 29um art. :

J'ay entendu dire estre tout commun que ce st Prélat estoit vierge, et ce une personne d'éminente dignité et piété qu'un vertueux ecclésiastique (qui avoit esté son confesseur longtemps) l'avoit dit à la mort, et ie sçay pour l'avoir veu qu'il avoit une si excellente modestie en son maintien, des parolles si sainctes et pleines de pureté, qu'il la donnoit a qui ne l'avoit pas. Je l'ay ouy parler de ceste ste vertu avec un amour tout extraordinaire. Une personne de qualité et de rare piété m'a dit qu'un gentilhomme fort pieux luy avoit dit avoir esté délivré de violentes tentations contre ceste vertu par l'intercession de ce st Prélat.

Ad 30um art. :

Pour son humilité, ie dis que ie crois qu'il n'y a que Dieu qui sçache combien ceste ste vertu a esté éminente en ce st Prélat, en qui tout le monde la voyoit reluire en toutes ses actions, parolles et pensées, qu'il exprimoit par escript. Ses livres sont pleins d'enseignementz si excellentz de ceste vertu, qu'il se voit manifestement qu'ilz lui ont esté enseignez du St Esprit, et qu'il luy en avoit donné premièrement la pratique. Il avoit une si basse estime de luy, et la faisoit

paroistre par des parolles si ingenues, que l'on voyoit que vrayement cela partoit du fonds du cœur.

Il cachoit toutes ses vertuz avec grand soing et surtout ceste s^te^ humilité, n'en disant aucune parolle qu'il creut la debvoir descouvrir, mais toutes ses actions la faisoient si fort recognoistre qu'il n'y avoit personne qui ne le recogneut avec admiration. J'ay entendu dire à Monsr l'Evesque de Nantes qu'il ne doubtoit point de [la] s^tcté^ de Monsieur de Genève, parce qu'on voyoit en lui manifestement les marques du parfait chrestien, l'humilité et la charité.

*Ad 31um* :

J'ay entendu parler de sa patience invincible en toutes sortes d'adversitez, à tous ceulx qui l'ont cognu, en sorte que iamais (à ce que i'ay ouy de personnes très-dignes de foy) l'on ne l'a entendu se plaindre de qui ni de quoy que ce fut.

*Ad 32um* :

Son incomparable douceur a esté recognuë de tout le monde. Il ne failloit que le regarder pour le veoir, et ie sçay très-bien que les esprits les plus fougueux s'accoisoyent par sa seule présence ; que des personnes allans parler a luy plains de cholère, il leur respondit avec une si extrême mansuétude, qu'ilz estoient contraintz de s'adoucir. Je luy demanday une fois pourquoy il prenoit la peine d'escrire ses lettres luy-mesme, et il me respondit : « Ie ne me sçaurais servir de secrétaire pource que (comme il faut escrire à des curez et autres qu'il fault bien souvent admonester et reprendre) ilz le font avec aigreur et ie ne le puis souffrir. » Il est vray qu'il n'estoit pas possible à un qui n'avoit pas son cœur de pouvoir immiter son stile plein de charité et doulceur incomparable, dans lequel pourtant il disoit les véritez très-fortement, mais très doucement et charitablement, comme il se voit dans toutes ses Epistres et qu'il est cognu de tout le monde.

*Ad 33um* :

Sa dévotion et oraison se peult veoir dans ses livres. Il en a fait un très excellent traicté dans le livre de Filothée et dans son livre de l'amour de Dieu, ou tous ceulx qui sont les plus favorisez de Dieu en ce sainct exercice, recognoissent combien ce st Prélat y estoit illuminé, ainsy que ie l'ay entendu dire a plusieurs grandz et saintz religieux. Et depuis qu'il en a escript, plusieurs qui en ont faict des livres, citent les siens pour s'authoriser, ce que i'ay leu en ces termes : « Ainsi qu'a dit ce grand maistre de la vie spirituelle de notre temps ; » et d'autres : « Ce grand et st Evesque. » Je l'ay aussy entendu citer en chaire par des grandz et célèbres Prélats et Docteurs.

Sa dévotion estoit si grande, qu'a l'Eglise, l'on voyoit en son visage un si grand recueillement, qu'il en donnoit aux plus distraictz. Il disoit la ste messe et faisoit ses prières avec tant de révérence et majesté, qu'on en estoit en admiration. Je l'ay veu ainsi, et l'ay entendu dire a une infinité d'aultres. Je sçay que dez l'aage de douze ans, il avoit faict veu de dire tous les jours son chapelet, et ne l'obmettoit iamais, quelque affaire qu'il eust.

Ad 34um :

Je sçay par le rapport de personnes d'éminente vertu, que ceste vertu estoit si éminente en luy, que c'estoit un proverbe publicq en son Pays, que qui vouloit recepvoir beaucoup de bien de ce BH., il luy falloit faire beaucoup de mal.

Ad 35um :

C'est chose toute publique, que ce sainct Prélat a faict un nombre presque infini de predications avec un fruict incroyable, et qu'il preschoit, ainsy que ie l'ay entendu plusieurs fois, avec un zèle et dévotion extrême. Il ne refusoit personne qui le prioit de prescher, et mesme estant prié a Paris, ou il y avoit beaucoup de peste, et dans une paroisse ou le dernier qui y avoit presché estoit sorti de la chaire frappé de ce mal, il y vouloit aller sans que l'on

l'en empescha. J'ay entendu dire à plusieurs qu'il preschoit d'une manière vrayement apostolique.

Ad 36um art. :

Je sçay d'une personne très-pieuse et qui l'a fréquenté très particulièrement longues années, qu'il n'a iamais refusé de secourir, par toutes les voyes qu'il a peu, les pauvres et affligez et qu'il donnoit iusques à ses meubles, burettes, chandelliers d'argent et autres.

Ad 37, 38, 39, 40, 41, 42, nihil respondit.

Ad 43um :

Je sçay qu'il s'est employé avec un très grand zèle a la Réformation de plusieurs monastères et qu'il a institué le st ordre de la Visitation, qu'il a pourveu de très stes constitutions, et donné de si bonnes instructions à ces bonnes religieuses, qu'elles vivent en très-grand et véritable estime de vertu.

Ad 44um usque ad 52um inclusive nihil respondit.

Ad 52um :

Je sçay par deux livres de sa vie et par le tesmoignage de beaucoup de personnes que ce st Prélat est mort à Lion après avoir demandé et reçu tous les sts Sacrements, faict la profession de foy et rendu toute sorte de tesmoignage de sa saincteté.

J'ay entendu dire qu'il y eut un très-grand concours de monde à visiter son corps, qui s'est depuis continué à son sépulchre, ou il y a plusieurs milliers de vœux offertz par ceulx qui ont receu des grâces par son intercession.

J'ay veu des personnes de toute sorte de qualité et condition, mesme des hérétiques en très grande quantité le tenir pour sainct, et n'y ai iamais veu contredire à ceste vérité.

Et subscripsit : et sic signatum in minuta originali :

Je, sœur Angélique Arnauld, abbasse du Port Royal, ay déposé ce que dessus pour la vérité.

Sr Angélique Arnauld.

ANCIENNE PHILOLOGIE CHRÉTIENNE

MONACHISME ORIENTAL[1]

6. Le livre de M. Ladeuze devra être corrigé et complété par celui de M. Johannes Leipoldt, *Schenute von Atripe und die Enstehung des national aegyptischen Christentums* (Leipzig, 1903; x-213 pp. in-8). M. J. Leipoldt reprend le problème que posent à l'historien la vie et l'activité de Schenoudi, avec une prédisposition marquée de bienveillance. En tout cas, son livre, qui est très fouillé et repose sur une connaissance directe des textes, est nouveau par deux caractères : il tient compte des œuvres de Schenoudi et se fie plus à ce qu'on peut en tirer qu'à la médiocre biographie due à un disciple ; il marque la place de Schenoudi dans l'histoire ecclésiastique d'Égypte : Schenoudi est le vrai fondateur de l'Église copte. En fondant une Église, Schenoudi s'est trouvé, comme il arrive, créer une littérature. Il met fin du même coup à l'Église d'Alexandrie.

M. L. considère sans doute cet événement comme heureux, puisqu'il dit que l'Égypte n'avait jamais eu d'Église à elle. Il serait plus exact de parler alors des fellahs que de l'Égypte ; car le fellah n'est pas toute l'Égypte, et l'Église de saint Marc a le droit d'être prise pour égyptienne, elle aussi. Il y a plus d'une Égypte. Même ainsi limitée, l'action de Schenoudi serait peut-être encore exagérée. Ses attaques contre le clergé séculier, sa préoccupation d'assurer aux moines la direction de l'Église, sa facilité à confier aux laïcs des tâches proprement ecclésiastiques se retrouvent à toutes les époques où il y a prédominance du monachisme. Ces caractères apparaissent même très marqués, un peu plus tôt, un peu plus tard, dans tout le monde byzantin, livré aux moines. Il y eut des réactions dans l'Empire grec. Il n'y en eut pas en Égypte. La hiérarchie, privée par sa lutte contre le concile de Chalcédoine de l'appui que lui avait prêté la grande Église, coupée de ses communications naturelles, ne put résister à la poussée de Schenoudi et de ses congénères. Quoi qu'en pense M. L., la condamnation de Dioscore joua un rôle. Abandonnée aux moines, l'Église d'Égypte sombra dans la barbarie. Les Turcs firent le reste. A ce titre, Schenoudi est plus que « rien » pour l'historien : en l'affirmant (« Schenute bedeutet für die Weltgeschichte nichts »), M. L. rabaisse par trop le rôle du moine copte après l'avoir exalté. Son œuvre a été néfaste, quelque pures et sincères que fussent ses intentions.

1. Suite : voy. plus haut, p. 88.

Malgré ces divergences d'appréciation, que je note rapidement, je reconnais le sérieux et l'utilité du livre de M. L. La biographie de Schenoudi, son caractère, ses idées ascétiques et théologiques, son rôle dans les querelles dogmatiques et au dehors du cloître, la vie des moines sous sa direction, sont discutés et décrits avec soin et conscience. On sent parfois un peu trop le désir d'opposer à M. Ladeuze un pendant protestant. Le livre de M. Ladeuze garde sa valeur, même après celui de M. Leipoldt. Mais il est indispensable de lire l'un, si on a lu l'autre.

Il ne nous reste plus qu'à souhaiter la prompte publication des documents étudiés ici par M. Leipoldt et qu'il prépare pour le *Corpus scriptorum christianorum orientalium*.

7. La *Revue de l'Orient chrétien* a publié *la Vie et les récits de l'abbé Daniel de Scété* : M. L. Clugnet, le texte grec, V (1900), 49, 254, 370; M. F. Nau, le texte syriaque, *ib.*, 391; M. I. Guidi, le texte copte, *ib.*, 535, et VI (1901), 51; avec les corrections du texte éthiopien, *ib.*, 54; M. L. Clugnet, une introduction, *ib.*, 56. Cet abbé Daniel, né dans les premières années du vi^e siècle, a vu presque tout le siècle. On l'a souvent confondu avec d'autres plus anciens. Il résidait ordinairement dans le désert de Scété, entre Le Caire et Alexandrie, et exerçait par son prestige une influence morale sur les nombreux moines établis dans cette retraite. Il a d'ailleurs aussi beaucoup voyagé. Ses récits nous donnent une peinture vivante des milieux ascétiques. Partageait-il le monophysisme de ses confrères? Les versions copte et éthiopienne sont seules à nous donner un passage formel et affirmatif; comme le pense M. Clugnet, ce peut être une interpolation. Mais il dirige une femme, Anastasie la patrice, qui a d'abord vécu à la cour de C. P., puis s'est retirée à Scété. Or cette personne est en relations avec Sévère d'Antioche qui lui adresse des interprétations de l'Écriture. Il y a peu de fond à faire sur les calendriers : Daniel n'y est pas inscrit et Anastasie s'y trouve. En tout cas, Daniel n'a pas dû se mêler beaucoup aux disputes provoquées par le concile de Chalcédoine.

8-10. L'étude des sources et la critique des documents ont été menées parallèlement aux recherches historiques. A tout ce que les livres de MM. Ladeuze et Leipoldt nous ont fait connaître dans ce genre, il faut ajouter un certain nombre de publications spéciales.

Les plus anciens documents sur la vie des ascètes orientaux sont les biographies de saint Antoine par saint Athanase (vers 357 ou vers 365), de Paul de Thèbes, de Malchus le captif et d'Hilarion par saint Jérôme. La première a été traduite avant 375 par Evagrius d'Antioche († 393), ami de saint Jérôme. Des trois autres, nous avons une rédaction grecque. La question qui se pose est de savoir si saint Jérôme a plagié des originaux grecs ou si ses récits ont eu les honneurs d'une traduction grecque. L'école de Weingarten a mis une égale ardeur à contester la valeur historique de ces documents et l'originalité de saint Jérôme. Mais une intelligence moins étroite de ces temps lointains,

plus d'information et plus de critique renversent l'une après l'autre les conclusions de ces rationalistes médiocrement intelligents.

Le travail a été, pour la vie d'Hilarion, fort bien exécuté par un des meilleurs connaisseurs de l'ascèse chrétienne, M. O. Zoeckler, dans les *Neue Jahrbücher für die deutsche Theologie*, t. III (1894), pp. 146-178 : *Hilarion von Gaza*.

M. Paul van den Ven a, de son côté, examiné un second problème : *Saint Jérôme et la vie du moine Malchus le captif* (Louvain, Istas, 1901; extrait du *Muséon*, nouv. séries, tomes I et II, 1900-1901 ; VIII-161 pp. in-8°). La rédaction grecque de la vie de Malchus était inédite. Le cardinal Sirlet en avait donné une version latine, fort infidèle, dans le t. VII des *Vitae sanctorum Patrum* de Lipomani (Rome, 1558, f°s 284-286^b). D'après cette version, M. J. Kunze a conclu que l'original était le grec. Saint Jérôme aurait traduit sans indiquer la nature de son travail, et inséré des détails personnels qui ne pouvaient que tromper le lecteur. « En ce qui concerne le caractère littéraire de saint Jérôme, ajoute-t-il, notre conclusion renverse bien des préjugés » (voy. *Theologisches Literaturblatt*, t. XIX (1898), pp. 393-398). La position du problème change, maintenant que nous devons à M. van den Ven une édition de la rédaction grecque, d'après trois mss. : B. N., grec 1605, XIIe s.; 1598, XIe s.; Vat. gr. 1660, de 916 (ms. de Grottaferrata traduit par Sirlet). A la suite, M. van den Ven publie une traduction syriaque. Il compare ensuite les trois rédactions et prouve que le texte latin est plus personnel, plus sobre, plus savoureux. Les traducteurs ont seulement omis le prologue où Jérôme développe, en style orné et compliqué, son plan d'histoire ecclésiastique. Une telle omission n'a rien de surprenant. Nous ne pouvons résumer la discussion, toute de détail, menée par M. van den Ven. Elle est un modèle pour quiconque aurait à élucider des questions analogues. Notons seulement que certaines méprises du traducteur grec ont été commises à nouveau par des gens bien plus savants, le Bollandiste De Buck, Baillet et les centuriateurs de Magdebourg (pp. 55 et n. 1, 89 et n. 2) : la prose de saint Jérôme unit dans une même condition des personnages fort différents.

En même temps que M. van den Ven publiait ses recherches sur la vie de Malchus, le problème de la vie de Paul de Thèbes était élucidé par un autre philologue belge.

M. J. Bidez publiait dans le *Recueil de travaux de la Faculté de philosophie* de Gand : *Deux versions grecques inédites de la vie de Paul de Thèbes*, avec une introduction (Gand, Engelcke; Bruxelles, Lamertin; 1900, XLVIII-33 pp. in-8°). Ces deux rédactions nouvelles portent à quatre les recensions de la vie du solitaire. M. Bidez étudie le rapport de ces recensions et des divers mss. Le classement qu'il en donne est sujet à rectification tant que nous n'aurons pas une édition critique de la rédaction latine. Voy. aussi les observations de M. Mondry-Beaudoin, *Revue critique*, 1901, t. II, p. 87. Mais sur l'autre partie du

problème, la conclusion de M. Bidez est acquise dès maintenant. L'œuvre de saint Jérôme est l'original. Les rédactions grecques sont issues, diversement modifiées, d'une traduction première. La thèse contraire de Bolland, qui avait ici précédé Weingarten, est définitivement ruinée.

On peut dès lors se représenter l'activité de saint Jérôme dans ce domaine. En 373, il était parvenu, après d'assez longues pérégrinations, à Antioche, auprès de son ami Evagrius. A la fin de l'année suivante, il s'enfonce dans le désert de Chalcis, la Thébaïde syrienne, où il mène pendant cinq années la vie d'un solitaire au milieu des solitaires. Là se trouvait le village de Maronia, que sanctifiait la présence de Malchus et de sa compagne d'esclavage. Ce village appartenait à Evagrius. Jérôme eut donc toute facilité pour recueillir sur les lèvres mêmes du héros le fragment d'autobiographie de Malchus qu'il nous a transmis. Mais, pendant ce séjour, Evagrius traduit la biographie d'Antoine par Athanase. Animé par cet exemple, Jérôme entreprend de raconter celle de Paul de Thèbes : son esprit se tourne naturellement, non pas vers les faits dont il est le contemporain et le témoin, mais vers les modèles doublement lointains qu'offre l'ascétisme égyptien. Son œuvre est tout imprégnée de l'influence d'Athanase. Une quinzaine d'années plus tard, il est retourné en Orient. Dans sa solitude de Bethléem, les souvenirs de ce qu'il appelle sa jeunesse viennent le presser (nous ne nous intéressons guère aux événements de notre vie que lorsqu'ils sont devenus des souvenirs), et il écrit, vers 391, sa vie de Malchus. Puis, il entreprend la biographie, beaucoup plus complexe, du premier solitaire de Palestine, Hilarion de Gaza. Ces opuscules ont le plus grand succès. On les traduit en grec presque aussitôt.

Quels sont les auteurs de ces traductions? Outre celles des trois biographies, nous en avons encore une du *De uiris inlustribus*. Saint Jérôme nous apprend que Sophronius a traduit plusieurs de ses écrits, entre autres la lettre à Eustochium et la vie d'Hilarion (*De uiris*, CXXXIV, p. 55 RICHARDSON). Nous n'avons plus les ouvrages originaux de Sophronius, *Laudes Bethleem*, *De subuersione Serapis*. On ne peut donc que risquer des conjectures sur la paternité des traductions que nous possédons. La version du *De uiris* ne peut être antérieure au VIIe siècle, d'après M. von Gebhardt, qui se fonde sur le caractère de la langue. La vie grecque de Paul, traduite avant le VIIe siècle en syriaque, ne peut guère être postérieure au Ve siècle. Pour une raison semblable, on assignera la même limite à la date de la vie grecque de Malchus. Enfin la vie grecque d'Hilarion, utilisée vers le milieu du VIIe siècle par Léonce de Naplouse dans sa vie de Jean l'aumônier et avant 441 par Sozomène dans son *Histoire ecclésiastique*, est sûrement antérieure à la seconde moitié du Ve siècle. M. van den Ven, à qui nous devons cette discussion, compare le lexique de ces quatre morceaux. Il conclut à l'existence de trois traducteurs différents, dont l'un est l'auteur à la fois des vies d'Hilarion et de Malchus. Ce dernier pourrait être Sophro-

nius : il paraît bien connaître et imiter la lettre à Eustochium. Si l'on admet cette conclusion, l'on conjecturera que Sophronius était originaire d'Égypte ou y avait séjourné. Il avait écrit sur la destruction du Serapeum, et, dans les traductions, il ajoute quelques détails exacts, mais de son cru, sur la vie des moines égyptiens.

Dans la vie d'Hilarion, il y a désormais deux rédactions connues pour les premiers paragraphes. Le texte publié jusqu'ici présente une traduction assez littérale dans ce début, et très large dans la suite. M. van den Ven a trouvé dans le ms. de Paris grec 1540, du XIe s., une rédaction libre du début. De cette découverte et de la comparaison avec Sozomène, M. van den Ven croit pouvoir conclure que Sophronius a remanié les premières pages de sa traduction, trouvées trop fantaisistes par saint Jérôme : l'historien Salluste était changé en un pieux serviteur de Dieu, confident du biographe.

Quoi qu'il en soit des hypothèses de cette dernière partie, le mémoire de M. van den Ven élucide des questions importantes pour l'histoire du monachisme et pour l'histoire littéraire. Les Grecs n'avaient pas l'habitude de vulgariser dans leur langue les ouvrages de l'Occident. Le jeune auteur veut mesurer l'intérêt qu'ils portaient à l'institution ascétique par l'étendue du sacrifice que dans cette circonstance leur amour-propre dut consentir. Je crois plutôt que les traductions des écrits hiéronymiens (ce ne sont pas seulement des biographies d'ascètes) prouvent la déférence et le respect accordés au solitaire de Bethléem. Il y eut à ce moment, autour de Jérôme, un échange intense de pieux désirs et de hautes spéculations. Tandis que des amis traduisaient en grec les opuscules du docteur latin, Jérôme improvisait dans sa langue ces homélies que dom Morin a retrouvées. On a peut-être exagéré la hauteur des barrières dont l'Orient s'était entouré. Pour Jérôme, les documents ont gardé par hasard quelques preuves d'intérêt littéraire. Mais la balance des échanges intellectuels ne s'établit pas toujours par les livres, surtout en ce temps de pèlerinages qu'est le IVe siècle. Si, de plus en plus, les deux moitiés de l'Empire tendaient à la séparation complète, des hommes comme Jérôme retardaient le dénouement inévitable.

Paris.

PAUL LEJAY.

Le Gérant : M.-A. DESBOIS.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

UNE LÉGENDE HAGIOGRAPHIQUE DE DALMATIE

SAINT DOMNIUS DE SALONE[1]

Il est peu de sujets d'observation aussi curieux pour qui s'intéresse à l'antiquité chrétienne que le tout récent renouvellement de l'histoire des premiers temps du christianisme dans l'ancienne province romaine de Dalmatie. On avait pu croire cette histoire écrite une fois pour toutes par le P. Farlati dans son volumineux *Illyricum sacrum* [2]; il faut aujourd'hui reconnaître que l'autorité de cet ouvrage n'est pas en rapport avec ses dimensions. Les belles découvertes effectuées par Mgr Bulić dans les antiques cimetières chrétiens de Salone l'ont amené à faire la critique des sources littéraires où s'alimentaient les traditions que le P. Farlati avait recueillies et utilisées sans en contrôler suffisamment la valeur, et pour plus d'une le résultat de cet examen n'a pas été favorable. Bien des données traditionnelles ont apparu comme légendaires, et l'on s'est notamment assuré que l'Église salonitaine ne pouvait légitimement prétendre à des origines aussi illustres que celles que le pieux patriotisme des habitants de Spalato, la ville héritière de Salone, lui avait généreusement attribuées.

C'est ce qui est ressorti avec évidence de l'étude de la légende de saint Domnius, le martyr de Salone le plus révéré à Spalato et dont une tradition, qui n'a rien d'immémorial, a fini par faire le fondateur, aux temps apostoliques, de ce siège épiscopal. Ce cas hagiographique vaut

1. Cet article est extrait d'un volume qui paraîtra prochainement dans la collection de l'École Pratique des Hautes-Études, à la librairie Champion, sous ce titre : *Les origines chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie.*

2. 8 volumes, publiés à Venise, 1751-1819.

d'être examiné de près; on va, si on le veut bien, pouvoir en juger[1].

Selon la tradition encore aujourd'hui très en faveur à Spalato, le christianisme aurait été prêché à Salone par un disciple direct de l'apôtre Pierre, saint Domnius ou Domnio, qui aurait terminé sa vie par le martyre sous le règne de Trajan[2]. Ainsi l'Église dalmate rattacherait son origine au prince des apôtres lui-même, et Salone ne le céderait en rien aux deux grandes métropoles de la région adriatique, Aquilée et Ravenne, qui se donnent comme fondées toutes deux par des disciples de saint Pierre, la première par saint Marc, l'évangéliste, la seconde par saint Apollinaire.

Y a-t-il quelque chose de fondé dans cette tradition?

Il y a ceci, qui l'explique, s'il ne la justifie pas : un Domnio a réellement été évêque de Salone et y a subi le martyre; mais ce n'est pas sous Trajan, c'est sous Dioclétien que le fait doit se placer. De cette divergence entre une croyance assurément respectable et vieille de quelques siècles, mais non pas « plus que millénaire[3] », et les données de l'histoire rigoureuse, est née la « question de saint Domnio », problème compliqué, du moins en apparence, et dont la discussion a même vivement agité ces années dernières le clergé et une partie de la population de Spalato.

Trois opinions se sont manifestées, successivement ou parallèlement, sur cet épineux sujet. La première corres-

1. Je suivrai, pour la discussion de cette question, le plan adopté dans une brochure parue en 1901 à Spalato, sans nom d'auteur : *Storia e leggenda di S. Domnione o Doimo*. J'utiliserai largement les articles publiés par Mgr Bulić dans son *Bullettino di storia e archeologia dalmata*, (*Bull. Dalm.*) *passim*, surtout depuis 1897, et je me référerai aussi plusieurs fois à deux articles du P. Delehaye : *Saints d'Istrie et de Dalmatie*, et *L'hagiographie de Salone d'après les dernières découvertes archéologiques*, dans les *Analecta Bollandiana*, XVIII (1899) et XXIII (1904).

2. En 104 ou en 107, selon deux traditions légèrement différentes que Farlati discute dans son *Illyricum sacrum*. Voir ci-dessous.

3. Les défenseurs de la légende ont prétendu qu'elle s'appuyait sur une tradition « plus que millénaire ».

pond à la tradition locale de Spalato : elle ne connaît qu'un seul saint, Domnius, Domnio ou Doimus, disciple de saint Pierre, premier évêque de Salone et martyr sous Trajan. Mais, depuis longtemps aussi, il existe une tradition moins simple, qui représente plutôt l'opinion ecclésiastique, savante ou demi-savante, et qui a été professée jusqu'à il y a peu de temps par la majorité des historiens dalmates ; c'est une opinion conciliatrice : elle admet l'existence de deux Saints du même nom, ou de noms très peu différents, en distinguant Doimus ou Domnius, premier évêque et martyr au début du IIe siècle, et Domnio, qu'on appelle également Doimus ou Domnius II, évêque à la fin du IIIe siècle, martyrisé dans la persécution dioclétienne ; certains font toutefois de ce martyr de Dioclétien un cubiculaire impérial qui ne serait salonitain que par sa sépulture, et ainsi ils ne s'écartent en rien de la tradition qui ne connaît qu'un évêque de Salone nommé Doimus, Domnius ou Domnio. Enfin, le troisième système, proposé dès le XVIIIe siècle, a été défendu victorieusement en ces dernières années par Mgr Bulić, et finira certainement par prévaloir aux yeux de ceux qui envisageront le problème sans idée préconçue ; d'après lui, il n'y a bien eu qu'un saint Doimus, ou mieux Domnio, évêque et martyr de Salone, mais il a vécu au IIIe siècle et non au Ier, et il est mort sous Dioclétien.

Pour justifier cette opinion, il importe de donner d'abord l'historique même du problème, de montrer comment il s'est constitué, ce qui revient à commencer par inventorier les sources auxquelles se sont alimentées les traditions dont la diversité même l'a fait naître.

I

Sources de l'histoire de saint Domnio

Il existe en effet un double groupe de sources. Une première série de témoignages, tous antérieurs au VIIe siècle,

ou au plus tard de cette époque, nous apprennent que Domnio est un évêque de Salone, martyr au temps de Dioclétien, dont le corps fut transporté à Rome après la destruction de Salone, vers 640, et déposé dans la chapelle de Saint-Venance au Latran.

Une autre série de témoignages, plus récents, tendent à établir, d'une part, que, depuis le VIIe siècle, on possède à Spalato le corps d'un saint Domnio, Domnius ou Doimus, qui aurait été retiré des ruines de Salone par le premier archevêque de Spalato, Jean de Ravenne, vers 650, et, d'autre part, que ce Doimus aurait été évêque de Salone dès la fin du Ier siècle et martyrisé sous Trajan, en 104 ou en 107 [1]. Ce n'est guère que de ce groupe de sources qu'a tenu compte la tradition populaire, à moins qu'elle ne les ait créées elle-même, une fois formée ou en se formant, pour fixer la personnalité et l'époque du Saint qu'elle vénère, encore qu'on puisse aussi discerner dans cette tradition l'influence d'éléments de la première série.

Mais pour quiconque avait connaissance des uns et des autres et ne voulait en sacrifier aucun, il n'y avait, afin d'accorder les renseignements contradictoires sur la sépulture de saint Domnio, et puisque précisément ceux-ci en faisaient un martyr de Trajan et ceux-là de Dioclétien, qu'à admettre l'existence de deux homonymes, ayant vécu respectivement au Ier et au IIIe siècle, et dont les reliques auraient été transportées, celles du premier de Salone à Spalato seulement, celles du second de Salone à la basilique romaine du Latran. Et c'est ainsi en effet que les choses se présentent depuis le XIIIe siècle dans la tradition écrite de l'Église de Spalato, inaugurée par l'histoire de l'archidiacre Thomas, mort en 1268.

Elle n'a commencé à recevoir une première atteinte qu'au début du XVIIIe siècle, dans un écrit de l'abbé Kara-

1. Farlati discute les raisons qui militent en faveur de l'une ou l'autre de ces deux dates, dans son *Illyricum sacrum*, I, pp. 439-suiv.

maneo Matijašević, intitulé *Réflexions sur l'histoire de saint Doimus* [1]. Mais il a fallu les récentes découvertes archéologiques et épigraphiques accomplies à Salone, et les travaux historiques qui en ont été la suite et ont amené la critique des sources déjà connues, pour la ruiner définitivement.

Quels sont donc ces différents documents et quelle en est la valeur respective ?

I. *Sources de la première série.* — Examinons d'abord ceux de la première série. Nous en avons quatre, ou plus exactement quatre sortes.

1° Le *Liber Pontificalis* [2]. D'après les conclusions de Mgr Duchesne, qui semblent bien absolument sûres, la première rédaction du *Liber Pontificalis* doit remonter à l'époque du pape Hormisdas et du roi Théodoric, peu après l'année 514. La valeur des Vies des Papes postérieures à cette date est égale à celle des annales et chroniques contemporaines, c'est dire qu'on ne saurait, pour le VIIe siècle où nous avons à l'invoquer, récuser son témoignage.

2° Les *Martyrologes.* Le plus important et le plus connu est celui qui, découvert par Francesco-Maria Fiorentini, parut en 1668 sous le titre de *Vetustius occidentalis ecclesiae martyrologium divo Hieronymo tributum* [3]; il est connu aujourd'hui sous celui de *Martyrologe* ou *Férial hieronymien* [4]. Il provient d'une combinaison de martyrologes plus anciens de diverses églises, parmi lesquels on reconnaît un vieux martyrologe de l'Église romaine qui n'est pas postérieur au début du Ve siècle; la rédaction actuelle permet d'y discerner l'influence, qui a prédominé en dernier lieu, d'un centre gaulois de la période mérovin-

1. *Riflessioni sopra l'Istoria si S. Doimo*, réimprimé à Spalato en 1900.

2. On sait que la première édition critique du *Liber Pontificalis* a été donnée par Mgr (alors abbé) Duchesne. 2 vol., Paris, 1886-1892.

3. Migne, *Patrol. lat.*, XXX, p. 435.

4. Édition critique par De Rossi et Duchesne, *Martyrologium hieronymianum*, ad fidem codicum. Bruxelles, 1894.

gienne [1]; et l'on y retrouve aussi, comme ce sera le cas pour celle de saint Domnio, des mentions qui dérivent très certainement du martyrologe oriental dont nous avons un abrégé dans le martyrologe syriaque transcrit en 412, ce qui est, pour ce genre de documents, une haute antiquité. Il y a du *Férial hiéronymien* trois principaux manuscrits, le *Bernensis* (B), l'*Epternacensis* (E) et le *Wissemburgensis* (W).

Après lui, il en est un autre qui est encore pour nous digne de quelque attention ; il est désigné sous le nom de *Petit martyrologe romain*; c'est une compilation du VIIIe siècle, mais dont nous n'avons que la seule copie faite à Ravenne par Adon sur un exemplaire envoyé auparavant par le pape à Aquilée; Adon et Bède s'en servirent pour composer leur martyrologe, dont est issu le martyrologe romain actuel, corrigé et annoté par Baronius [2].

3° Plus ancienne encore que le *Férial hiéronymien* est la *Petite Chronique* ou *Prologus Paschae* [3]; elle remonte à l'an 395 de notre ère, c'est-à-dire à moins de cent ans après la fin de la persécution de Dioclétien; aussi, quand bien même certaines de ces assertions seraient contestables ou réellement fausses, comme on a pu le démontrer [4], elle a, pour ce qui est de cette période relativement récente, une

1. Ce centre doit être cherché du côté de l'église d'Auxerre. Les objections de M. Krusch n'ont pas entamé sur ce point les conclusions de Mgr Duchesne.

2. Cf. Armellini, *Lezioni di Archeologia cristiana*, p. 445-446.

3. Éditée d'abord par Krusch, *Studien zur christlich-mittelalterlicher Chronologie*, Leipsick, 1880, p. 227-235, puis par Mommsen, *Momum. Germ.* (*Auct. antiq.*, IX, p. 758).

4. M. le professeur Achelis a en effet fait remarquer dans un article du *Bull. Dalm.*, XXIII (1900), p. 248, que, sur bien des points où on avait pu contrôler les données de la *Petite Chronique*, elles avaient été reconnues erronées; mais sur saint Domnio au contraire, elles sont, du moins pour l'essentiel, corroborées par le témoignage des autres sources dignes de confiance.

évidente autorité, surtout lorsqu'elle est d'accord avec d'autres sources sérieuses.

4° Enfin les *monuments archéologiques et les documents épigraphiques* : ce sont la mosaïque de la chapelle de Saint-Venance au Latran, les restes de basiliques et les inscriptions découvertes dans les fouilles de Salone. Ces derniers documents sont les plus anciens, et, n'ayant pas été exposés aux mêmes altérations que les sources littéraires, ils doivent être, une fois leur date et leur caractère déterminés, acceptés pour ainsi dire sans discussion.

II. *Sources de la seconde série.* — Commençons par les plus importantes.

1° En tête se place l'*Historia Salonitana*, de l'archidiacre Thomas [1], qui, le premier parmi les représentants de la tradition écrite parvenue jusqu'à nous, a distingué deux saints, dont il a aussi légèrement différencié les noms, Doimus ou Domnius du Ier siècle, et Domnio du IIIe. Il écrivit dans la première moitié du XIIIe siècle et mourut en 1268. Nous ignorons en général ses sources, qu'il n'a pas indiquées, mais on a pu constater qu'il n'était pas toujours parfaitement exact dans la reproduction des documents qu'il avait en mains ; c'est seulement sur les sujets où certains intérêts qui lui tenaient à cœur, comme celui de l'amour-propre national, n'étaient pas en jeu, qu'on a le droit de le considérer comme un témoin suffisamment fidèle, non pas d'ailleurs de la vérité, mais de ce qu'on regardait comme la vérité au XIIIe siècle à Spalato.

Il existe trois manuscrits principaux de son histoire, celui de Spalato, celui de Traù et celui de la bibliothèque Vaticane ; ils correspondent à ce que Farlati, dans son *Illyricum sacrum*, appelle l'*Historia Salonitana minor*, par opposition à l'*Historia Salonitana major*, qui est une compilation du XVIe siècle, où l'on retrouve, modifiée tantôt par des additions, tantôt par des omissions, l'histoire de

1. Édition critique par Rački dans les *Monumenta Slavorum meridionalium* (III), Agram (Zagrabia), 1894.

l'Archidiacre. Beaucoup des additions, sinon toutes, ne méritent aucune créance [1]. A propos des omissions, il n'est pas inutile de remarquer que, tant dans l'œuvre originale de Thomas que dans l'*Historia major*, il existe une grande lacune : du VIIe au Xe siècle, les deux ouvrages ignorent presque tout de l'Église de Spalato, même les noms de la plupart des évêques ; c'est une période de confusion et d'obscurité.

2° Les *Passions de Martyrs*. Nous possédons six recensions de la vie de saint Domnio appartenant à ce genre de documents.

Il en est d'abord une que Farlati a regardée comme rentrant dans la catégorie des Actes dits *Actes proconsulaires*, c'est-à-dire rédigés d'après les procès-verbaux officiels. Mais le style seul de cet écrit fait justice d'une telle affirmation. Farlati, qui s'en est aperçu, dit bien que ce n'est pas l'écrit primitif, mais qu'il a été composé sur une vie plus antique [2], et, comme argument en faveur de l'antiquité de cette Passion, dont la recension actuelle ne serait qu'une édition relativement modernisée, il invoque le fait qu'elle ne mentionne pas la translation du corps du Saint de Salone à Spalato ! Elle est donc, conclut-il, antérieure à 650. La pétition de principe est vraiment amusante, et il est facile de répondre que ce récit, qui a tous les caractères d'un document de beaucoup plus basse époque, le XIe siècle au plus tôt, ne disant pas un mot de cette translation, c'est apparemment que jusqu'au XIe siècle on n'avait pas encore songé à l'imaginer.

Une seconde vie de saint Domnio a été attribuée à Hesychius, évêque de Salone au début du Ve siècle, corres-

1. « *Ea omnia ficta et supposita censui* », dit Lucius, l'auteur consciencieux du *De regno Dalmatiae et Chroatiae*, paru au XVIIe siècle ; Farlati, qui ne le vaut pas, reproduit ces paroles dans son *Illyricum sacrum*.

2. *Illyr. sacr.*, I, p. 404-405.

pondant de saint Augustin, et qui figure à tort dans les catalogues épiscopaux comme le troisième évêque du nom ; cette vie a été retrouvée dans les manuscrits d'un évêque de Modruša, Simeone Begna. Quelles raisons a-t-on d'en accorder la paternité à Hesychius ? Aucune qui soit sérieuse ; on y rencontre en revanche des erreurs telles qu'Hesychius n'aurait pu en commettre, par exemple la mention d'un évêque Symphorianus, qui n'a pas eu d'existence réelle, et qui n'en a eu une dans la légende que par la confusion avec un personnage de nom, il est vrai, assez semblable, Sympherius ; Hesychius devait bien connaître ce dernier puisqu'il fut son prédécesseur immédiat sur le siège de Salone, ainsi que le prouve une inscription récemment découverte dans la basilique urbaine de Salone [1].

Une troisième Vie fut composée, rapporte Thomas l'Archidiacre, par Adam de Paris, sur la prière de l'archevêque de Spalato, Laurent le Dalmate, vers la fin du XIe siècle. Il se pourrait bien qu'elle fût la plus ancienne de celles que l'on a aujourd'hui. Mais sur quelles sources l'auteur a-t-il travaillé ? s'est-il servi de documents écrits, ou inspiré uniquement de la tradition populaire ? et s'il a utilisé les documents écrits, quelle en était la valeur ? Autant de questions qui demeurent pour nous sans réponse. Nous ne trouvons jusqu'ici aucune date positive antérieure au XIe siècle.

Quant aux autres vies, ce ne sont que des panégyriques ou des résumés, qui ne nous apprennent rien de plus que les précédentes.

Ces Passions de saint Domnius se rangent donc dans cette catégorie d'Actes de martyrs que Ruinart classait cinquième et dernière, Actes composés pour l'édification de pieux lecteurs sans préoccupation d'exactitude historique et dont le témoignage n'a qu'un intérêt légendaire. Ce n'est

1. *Bull. Dalm.*, XXVI (1903), p. 71, et *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, XXIV (1904), p. 130. L'inscription nous apprend même qu'Hesychius était le neveu de Sympherius.

pas cependant qu'on n'y puisse jamais discerner un fond de vérité, et l'on aura, au cours de cette étude, à signaler ce qui peut subsister d'histoire dans la légende.

3° Des vies précédentes, on peut rapprocher une *Vie de saint Clément*, qui se trouve être une source accessoire pour la légende de saint Domnius. Elle a, comme la seconde des Passions précitées, été découverte dans les manuscrits de l'évêque Simeone Begna, par l'archevêque d'Ochrida, Raffaël Levaković ; on l'a aussi considérée comme l'œuvre d'Hesychius, sans plus de preuve que pour la vie de Domnius ; ce document a plutôt le caractère d'un faux du XVIe siècle.

Tout cela ne nous fait pas remonter au delà du XIe siècle. Nous arrivons maintenant à deux textes du Xe.

4° L'un d'eux est le *De administrando imperio* de Constantin Porphyrogénète ; il contient quelques renseignements sur la question qui nous occupe. Seulement l'historien impérial, guide sûr lorsqu'il traite des choses de son temps ou de pays qu'il connaît bien, l'est moins quand il touche à un sujet comme l'histoire religieuse de Salone ; il est du reste le premier à déplorer le manque de sources relatives à l'empire d'Occident.

5° Le second texte du Xe siècle est constitué par les *Actes du Concile de Spalato* de 924 [1]. Il est vrai que leur authenticité est douteuse : car on ne les connaît que par l'*Historia salonitana major* où ils sont insérés. Peut-être néanmoins serait-il excessif de les rejeter sans autre preuve, étant donné qu'ils cadrent assez bien avec le peu qu'on sait sur cette époque obscure de l'histoire de la Dalmatie. Constatons donc, sans plus, que, leur authenticité admise, il en résulte que la croyance à l'apostolicité de saint Domnius existait déjà au Xe siècle ; nous ne trouvons aucun témoignage plus ancien.

1. Ils sont publiés dans les *Monumenta Slavorum meridionalium* (VII), Agram (Zagrabia), 1877.

6° Ceux qui restent à mentionner sont au contraire beaucoup plus récents. Le *Bréviaire de l'Église de Spalato* [1] est un calendrier intéressant par les fêtes dont il donne l'indication, mais qui ne remonte qu'à l'année 1291.

7° Les *Statuta et Leges civitatis Spalati*, qui contiennent des règlements pour la principale fête de la cité, *dies festivitatis Domnii*, sont encore postérieurs : ils datent de 1312.

8° Les *Catalogues des évêques de Spalato et Salone*. Farlati en a publié quatre ; il avoue qu'aucun n'est antérieur au XIIIe siècle [2], et cette date doit encore être abaissée.

9° *Chronicum pontificale salonitanum et spalatense*. Il diffère des simples catalogues épiscopaux en ce que à la liste des évêques sont ajoutées quelques courtes notices biographiques. On trouve souvent citée dans ce *Chronicum pontificale* une *Chronica capituli spalatensis*, qui serait, au dire de Farlati, ou l'histoire même de l'archidiacre Thomas, ou une chronique plus ancienne encore ; mais lorsque l'on compare les passages cités de cette chronique avec les données correspondantes de l'archidiacre, on voit qu'ils ne s'accordent nullement. On se réclame aussi dans le *Chronicum* de « tables du chapitre » de Spalato, de diplômes pontificaux et autres documents d'apparence vénérable. Farlati croit qu'ils sont l'œuvre d'auteurs divers qui se seraient succédé jusqu'à Jérôme Bernardi, chanoine de Spalato, lequel lui en remit une copie écrite de sa main. Il leur accorde une confiance illimitée.

En réalité, un examen rapide suffirait à montrer « que la liste épiscopale de Salone, pour les premiers siècles, est toute de fantaisie,... et qu'elle n'est appuyée sur aucun document sérieux [3] ».

Il est donc impossible d'arriver à quelque certitude histo-

1. Publié par A. Bertoldi, *Archivio Veneto*, 1886, pp. 211-251.
2. *Illyr. sacr.*, I, p. 317 et seq.
3. Delehaye, *Anal. Boll.*, t. XVIII (1899), p. 396.

rique à l'aide des seuls renseiguements puisés aux sources de cette seconde série. Il faut s'en tenir aux documents que l'on a réunis en un premier groupe, quitte, ayant grâce à eux une base solide, à faire ensuite un ou deux emprunts, acceptables après critique, à ceux du second.

Étudions donc maintenant de près les indications que nous fournissent ces sources de la première série.

II

Les faits certains relatifs a saint Domnio

En premier lieu, nous avons la mention du martyrologe hiéronymien au 11 avril : B. *Salona. Dalmacię. Dominionis ēpi et milīār VIII.* — E. *Salona dalmāt dominionis ēpi et milīt trium.* — W. *In Salona Dalmacię domionis ēpi VIII et milia VIII.*

Cette mention provient du martyrologe oriental dont nous possédons un abrégé dans le martyrologe syriaque de 412[1]. Cet abrégé donne également au 11 avril le nom de saint Domnio, évêque de Salone, mais sans lui attribuer de compagnons; on verra plus loin si ce silence est une raison suffisante de rejeter ceux que paraît signaler, d'ailleurs très confusément, le martyrologe hiéronymien.

En tout cas, il ressort nettement de ces témoignages que l'on célébrait au 11 avril la fête d'un martyr Domnio, évêque de Salone. Le martyrologe romain enregistre cette fête à la même date.

La *Petite Chronique* de 395 nous apprend maintenant, à condition de corriger la première moitié de ses renseignements sur ce point par la seconde, en quelle année souffrit Domnio : « *Diocletiano septies et Maximiano sexies consulibus persecutionem sextam passi sunt. In ea persecutione passi sunt Petrus et Marcellinus Romae et Domnius et*

1. Cf. Delehaye, *Saints d'Istrie et de Dalmatie* (*Analecta Bollandiana*, XVIII).

Felix passi sunt in Salone [1]. » Cette date consulaire correspond à 299 et est par conséquent antérieure au premier édit de persécution, qui est de 303 ; il est vrai que des exécutions militaires eurent lieu avant le début de la persécution régulière, et ce sont précisément des soldats qui souffrirent en même temps que Domnio ; néanmoins, on ne conçoit guère comment celui-ci aurait pu se trouver compris dans une exécution militaire en dehors de la persécution générale ; d'autre part, c'est en 304 que se place réellement le martyre de Pierre et de Marcellin à Rome, que la *Petite Chronique* donne comme contemporains de celui de Domnio ; l'erreur de chiffre, *Diocletiano VII et Maximiano VI*, au lieu de *Diocletiano IX (VIIII) et Maximiano VIII*, qui correspond à 304, étant de plus très explicable, c'est évidemment la date de 304 qu'il faut adopter pour la mort de saint Domnio. Jugeât-on cette assertion contestable, il n'en resterait pas moins établi que l'évêque Domnio est un martyr de la persécution de Dioclétien.

La mosaïque de la chapelle de Saint-Venance, au baptistère du Latran, montre Domnio, habillé en évêque, occupant une des premières places parmi les personnages représentés, à côté de saint Jean-Baptiste, tandis qu'aux deux extrémités de la rangée, en deux groupes de deux, se tiennent les quatre soldats qui furent sans doute ses compagnons de martyre, Telius et Paulinianus, Antiochianus et Gaianus.

Enfin viennent les textes épigraphiques découverts dans un des anciens cimetières suburbains de Salone, le cimetière de Manastirine. C'est d'abord un fragment de *pluteus* relatant l'ensevelissement de Domnio lui-même [2] :

T DOMN
E · IIII IDV

1. *Chronica Minora*, t. I (*M. G.*, *Auct. ant.*, t. IX, p. 738, edidit Mommsen).

2. *C. I. L.*, III, 9575. L'emploi du mot *depositio* n'apparaît sur les inscriptions chrétiennes de Salone que vers la seconde moitié du

Deposi]t(io) ou plutôt *Na]t(ale)* (*beati?*) *Domn[ioni copi di]e IV Idu[s aprilis.*

Cette inscription présente une seule difficulté : o IIII idus au lieu de III idus correspondant à la date f par le martyrologe ; on dira dans quelques instants co cette difficulté peut être résolue.

Une seconde inscription mentionnant Domnio es de Primus, son neveu et l'un de ses successeurs sur l épiscopal de Salone [1] :

DEPOSITVS PRIMVS EPI
SCOPVS XII KAL· FEBR· NE
POS DOMNIONES MARTORES

Depositus Primus episcopus XII Kalendas Febr nepos Domnion(i)s mart(y)r(i)s.

Cette épitaphe et la précédente ont, du moins par mulaire, tous les caractères d'inscription du IVe siè première étant néanmoins plus ancienne que la seco

Ce sont là des documents absolument sûrs.

On y peut ajouter par surcroît le *Bréviaire de S* de 1291, qu'on ne saurait sans doute compter « par sources non troublées de l'hagiographie dalmate [2] » révèle déjà le dédoublement de Domnio, inscrivant au saint Domnius, mais gardant au 11 avril — et c'est nous importe — notre saint Domnio. On y lit en e *April 11. In Salona sancti Domnionis episcopi.*

Voilà donc ce que nous savons de certain su

IVe siècle. Cette inscription étant vraisemblablement plus anc est préférable de lire au début le mot *natale*. D'autre part, pas certain que la première lettre de la seconde ligne soit un peut-être un T ; il pourrait être alors la fin du mot MART BEAT(*i*), ou encore DEPOSIT(*i*).

1. *C. I. L.*, III, 14897.

2. *Anal. Boll.*, XVIII (1899), p. 395.

3. A. Bertoldi, *Breviario ad uso della Chiesa di Spalato già tana*, *Archivio Veneto*, 1886, p. 211-251.

Domnio : il fut évêque de Salone et il y subit le martyre dans la persécution dioclétienne en 304 ; le jour du martyre est le 11 avril, ou plutôt le 10, car c'est cette dernière date que donne le *pluteus* déjà cité, et, d'autre part, on trouve aussi au 10 avril, dans le manuscrit W du *Férial hiéronymien*, cette indication : *Domnini epi* ; sans doute, on serait à bon droit tenté de la considérer comme un redoublement fautif, par anticipation, de la mention du lendemain ; ce genre d'erreur est fréquent dans les martyrologes ; mais sa coïncidence avec le texte de l'inscription n'est pas négligeable, et, l'inscription étant un document de premier ordre, on est dans l'obligation d'abord d'admettre la date du 10 pour la mort de Domnio, et ensuite d'expliquer pourquoi elle a été remplacée ailleurs par celle du 11 ; c'est ici qu'il faut, je crois, faire intervenir les compagnons de martyre du Saint.

Les trois manuscrits du martyrologe hiéronymien ajoutent respectivement après epi : *militar VIII*, — *et milit trium*, — *VIII et milia VIII*.

La mention de *miliaria* et non pas de *milites* dans deux des manuscrits du Férial hiéronymien donne tout d'abord à penser que le martyrologe syriaque a raison : l'*Epternacensis* seul présente la confusion fréquente du « milliaire » et du « militaire » [1] ; nul soldat en réalité n'aurait été supplicié aux côtés de l'évêque Domnio.

Si indiquée que soit cette interprétation, on est pourtant forcé de ne pas s'y tenir. N'oublions pas d'abord que des trois manuscrits du Férial Hiéronymien, l'*Epternacensis* est tenu pour le meilleur [2]. Rappelons-nous ensuite que sur la mosaïque du Latran figurent des soldats, au nombre, il est vrai, de quatre : Gaianus, Antiochianus, Paulinianus et

1. Prof. Achelis, *Theolog. Litteraturzeitung*, 1900, p. 562-563, traduit dans le *Bull. Dalm.*, 1900, p. 246-248 ; et Delehaye, *Analecta Bollandiana*, XXV (1906), p. 94.

2. Cf. Delehaye, *ibid.*, p. 95.

Telius ; on a encore retrouvé au cimetière de Manastirine deux fragments de *pluteus* qui portent leurs noms [1] :

IOCHIANUS
VVS TELIVS
NVS ASTE

Ant]iochianus, [*Gaia*]*nus*, *Telius*, [*Paulinia*]*nus*, *Aste*[*rius*.

Ce dernier nom est celui d'un prêtre martyr qui est également représenté parmi les personnages de la mosaïque de Saint-Venance.

On a même pu penser un instant qu'on tenait, de par les découvertes épigraphiques, la preuve décisive de la légitimité de l'association des quatre soldats à Domnio, lorsque, sur un cartouche de sarcophage, découvert aussi à Manastirine, qui porte [2] :

DEPOSITIO
GAIANI
DIE

on crut déchiffrer deux monogrammes très difficiles à lire, gravés sur les acrotères, en les interprétant : *Natale tertio iduum april.* ; on attribua cette épitaphe au soldat Gaianus ; mais on a reconnu depuis que le sarcophage en question, et dont le monogramme attend encore une lecture certaine, n'est pas celui du soldat Gaianus qui figure sur la mosaïque du Latran avec ses compagnons, mais celui d'un évêque Gaianus, postérieur à Domnio. Néanmoins il reste acquis qu'il y eut à Salone quatre martyrs soldats, dont on a retrouvé les noms inscrits sur un *pluteus* relevé dans le cimetière de Manastirine, et au voisinage, il faut ajouter ce détail, de celui de Domnio ; on en vient alors, en constatant que le martyrologe mentionne des soldats ayant subi le dernier supplice à Salone en même temps que

1. *C. I. L.*, III, 12839.
2. *C. I. L.*, III, 9548. Cf. aussi *Bull. Dalm.*, VIII (1885), p. 186.

l'évêque, et qu'il ne les mentionne qu'à cette date, à se dire qu'il pourrait bien, au lieu de commettre une confusion de jours et de mots, et se bornant à une erreur de chiffres, rappeler une tradition authentique. Quant au silence du martyrologe syriaque sur ces compagnons de Domnio, ce n'est pas un argument aussi fort qu'on serait tenté de le croire, car il lui arrive d'ignorer d'autres martyrs de Salone que le Férial Hiéronymien rapporte et qu'il y a des raisons d'admettre. Et enfin ces compagnons de martyre de l'évêque qui, de douteux, nous paraissent maintenant vraisemblables et même probables, viennent nous donner la solution de la difficulté de date qui nous a conduits à parler d'eux. Il a dû en effet se passer ici ce fait fréquent dans les dernières persécutions où les exécutions multiples ne furent pas rares : on engloba dans une même poursuite l'évêque et d'autres chrétiens, parmi lesquels des soldats, au moins les quatre que signalent le *pluteus* et la mosaïque, peut-être aussi le prêtre Asterius dont le nom se lit avec les leurs sur le *pluteus*, et ne se rencontre d'ailleurs en aucun passage du martyrologe ; et, après les interrogatoires et différents supplices, l'évêque fut mis à mort dès le 10 avril, ou bien il succomba plus vite aux tortures, et les autres victimes périrent seulement le lendemain, mais on les fêta tous le même jour, le 11 avril [1].

Ainsi nous connaissons de Domnio sa qualité d'évêque, son martyre et la date exacte de ce martyre, 10 avril 304. L'inscription de Primus nous apprend d'autre part qu'il eut un neveu qui devint comme lui évêque de Salone ; peut-être donc avait-il dans la ville une famille plus ou moins nombreuse et en était-il originaire et citoyen lui-même.

1. On pourrait objecter que cette condamnation d'un évêque et de soldats est peu explicable, et l'on ajouterait sans doute que l'épuration de l'armée précéda la persécution contre le clergé. Mais il y resta évidemment un certain nombre de chrétiens, et parfois, comme à Salone, on en martyrisa encore en même temps que d'autres fidèles.

Enfin nous pouvons sur son compte en savoir même u peu davantage en nous adressant maintenant à une sour du second ordre, la Passion du saint; sans doute, c'e une source légendaire, mais il est possible, une fois en pc session des renseignements provenant des sources sûres, discerner à travers la légende quelques restes de vérité q vont augmenter encore un peu, très peu, nos connaissance La Passion prétend raconter l'histoire de saint Doimu l'évêque du Ier siècle; en réalité, elle est faite d'élémen dont la plupart révèlent le IIIe siècle et constituent, dans u document qui se donne comme relatif à un saint de l'époqu flavienne, des anachronismes flagrants, mais qui peuver par suite, appliqués au véritable Domnio du temps de Dic clétien, nous apporter sur lui des indications nouvelles. S cette vie en effet n'est pas inventée de toutes pièces, c'es de celle du véritable Domnio qu'elle s'inspire, et sur u point de détail il a été possible de constater qu'elle s'est ali mentée à une source exacte. Dans l'ensemble d'ailleurs, condition de ne pas accepter comme histoire vraie chacun des affirmations, trop minutieusement précises en un docu ment de cette sorte pour n'être pas suspectes, qu'on y ren contre, on est en droit de considérer qu'il y a un fond géné ral de vérité dans cette Vie : on nous y rapporte qu l'évêque prêchait, baptisait, discutait avec les adversaires d l'Église, guérissait les malades, ordonnait des prêtres et évan gélisait non seulenent la ville, mais le pays environnant tout cela est fort vraisemblable, mais on doit s'en tenir à ces généralités, qu'il faut bien du reste avouer n'être que des « clichés habituels de la littérature hagiographique[1].»

Il y a seulement un détail où on dégage, du reste altéré, un élément historique, à la fois précis et véritable, à l'origine d'un des passages de la Passion elle raconte que le saint souffrit le martyre sous le gouvernement du *praefectus*

1. Delehaye, *Anal. Boll.*, t. XVIII (1899), p. 403.

Maurilius ou *Maurelius*; certaines recensions désignent ce préfet par le titre de *praefectus urbis*, dont l'impossibilité n'a pas besoin d'être soulignée; d'autres, par celui de *praefectus Salonarum* qui, encore inexact, se rapproche davantage de la vérité; mais ce qui est intéressant, c'est le nom donné à ce gouverneur, Maurilius ou Maurelius. Farlati lui-même avait déjà fait la remarque [1] que ce nom est probablement issu de la fusion du *praenomen* M (arcus) et du *gentilitium* Aurelius en un seul mot. Or il existe justement une inscription trouvée à Salone et conservée aujourd'hui au Musée de Spalato, qui mentionne un M. Aurelius, gouverneur de Dalmatie et qu'on doit évidemment rapprocher de ce passage; sa teneur est la suivante [2].

FORTVNAE
CONSERVA
TRICI· PRO
SALVTE· MARCI
AVRELI IVLI VC
AVGVRIS· PRAESI
DIS PROVINCIALE
DASSIVS· NO
TARIVS
VOTVM SOLVIT

Fortunae Conservatrici pro Satule Marci Aureli Juli v(iri) c(larissimi), auguris, praesidis provinciae, Dassius notarius votum solvit.

Or on sait que c'est à la fin du IIIe siècle que la division des pouvoirs de l'ancien *legatus Augusti pro praetore* devint de règle, l'autorité militaire étant attribuée à un fonctionnaire qui, dans l'Illyricum, portait le titre de *dux illyriciani limitis*, le gouvernement civil étant confié à un magistrat le plus souvent appelé *praeses*; cette division des

1. *Illyr. sacr.* I. p. 414.
2. *C.I. L.*, III, 1938 et 8565.

pouvoirs fut surtout l'œuvre de Dioclétien; en Dalmatie même, c'est très peu de temps avant son avènement, en 280, sous Probus [1], qu'on voit apparaître un *praeses* pour la première fois.

Il y a donc la plus forte vraisemblance pour que M. Aurelius ait été réellement gouverneur de Dalmatie lors de la persécution dioclétienne, au moment de la mort de Domnio, et la Passion de celui-ci, qui sur ce point devait par conséquent dépendre d'une bonne source, se trouve nous avoir apporté un renseignement nouveau que l'on n'aurait aucun motif de ne pas accepter.

Et il a l'avantage en même temps de fournir un argument de plus contre l'existence du prétendu Doimus, martyr de Trajan, dont cette Passion se présente comme l'histoire, et de confirmer, si besoin en était, la fixation de l'époque du véritable et unique Domnio au dernier quart du IIIe siècle.

On a cependant soulevé ici une objection [2]. Le gouverneur qui a condamné Domnio au temps de Dioclétien ne s'appelait pas, a-t-on dit, M. Aurelius, mais Tarquinius, et on invoque à l'appui de ce dire la passion de saint Felix, *episcopus Spellatensis* qu'on lit au 18 mai dans les *Acta Sanctorum* [3]. Qu'est-ce que ce saint Félix? On a beaucoup discuté sur ce sujet; les uns, les plus nombreux, ont dit que c'était un évêque de Spello, petite ville italienne entre Assise et Foligno, les autres un évêque de Spolète, d'autres enfin, arguant ce qu'un hagiographe du XVIe siècle, Pierre des Noëls, l'avait donné comme *Spalatensis*, au lieu de *Spellatensis*, ont soutenu que c'était un martyr de Salone [4]. Ce serait en ce dernier cas le Felix qui fut mis à mort la

1. Cf. *C. I. L.*, III, 1805. On trouve des *duces* en Illyricum sous Valérien.

2. Père G. M. Granić, *Memorie risguardanti l'epoca in cui visse ed il luogo dove riposa il corpo di S. Domnione o Doimo*. Spalato, 1902 (n'est pas dans le commerce).

3. *Acta SS.*, Mai IV, 168-169; 3e éd. 167-168 (18 mai).

4. Cf. *Acta SS.*, *loc. cit.* p. 166.

même année que Domnio, et, sa Passion racontant que le gouverneur qui le fit mourir s'appelait Tarquinius[1], on a pu conclure que l'indication d'un M. Aurelius comme juge de Domnio est inexacte pour le temps de Dioclétien, et voir là un argument contre la thèse de l'unicité et de la non-apostolicité de saint Domnio.

Eût-il un fondement réel, il serait de peu de portée. Examinons-le pourtant. D'abord est-il bien sûr que le martyr Félix du 18 mai ne soit pas de Spello ? La leçon *Spellatensis* est de beaucoup la plus fréquente dans les manuscrits qui le concernent; ensuite, n'attendrait-on pas, s'il était bien de Salone, l'expression *Salonitanus* plutôt que *Spalatensis* ? enfin on doit remarquer que le culte de ce Félix et la croyance à la possession de son corps se sont assez perpétués à Spello pour qu'il ne soit pas vraiment très facile de contester son attribution à cette petite ville; mais cette dernière raison vaudrait également pour Spalato. Et d'un autre côté, la découverte de la *Petite chronique*, faisant historiquement connaître un martyr Félix de Salone, sur lequel on manquait jusque-là de données, est venue apporter aux partisans de l'attribution salonitaine une sérieuse raison de la maintenir. Puisqu'il y avait quelque doute, n'est-il pas levé aujourd'hui, où l'on sait qu'il y a réellement eu un saint Félix de Salone, qu'il est permis somme toute de nommer *Spalatensis* ? La tradition de Spello n'est pas absolument décisive en sens contraire.

La question reste donc douteuse. Mais, quand bien même il serait avéré que la passion de saint Félix contenue dans les *Acta Sanctorum* au 18 mai se réfère au martyr salonitain victime la même année que Domnio de la persécution dioclétienne, — et c'est bien à cette date du 18 mai que l'on fête saint Félix à Spalato, — il ne s'en suivrait nullement qu'on

1. M. Cons, dans sa thèse sur la *Province romaine de Dalmatie*, a, sur la foi sans doute de ce document, fait figurer ce très suspect Tarquinius dans sa liste des gouverneurs de Dalmatie.

pût se prévaloir de son contenu pour s'inscrire en faux contre l'assertion que M. Aurelius Julius a porté la condamnation contre Domnio en 304. Car d'abord, si Domnio et Félix ont souffert la même année, rien ne nous garantit qu'ils aient été compris dans la même exécution : nous avons même lieu de penser le contraire en voyant Domnio, le prêtre Asterius, les soldats Gaianus, Telius, Antiochianus et Paulinianus associés à Manastirine presque dans la même sépulture et au Latran sur la mosaïque de Saint-Venance et Félix ne pas figurer parmi ce groupe et en constatant que les dates des fêtes sont différentes. Si donc l'un est mort au printemps, l'autre à la fin de l'année [1], ou même tous deux au printemps, mais l'un au début d'avril, l'autre à la fin de mai, le gouverneur a pu changer dans l'intervalle, et M. Aurelius avoir ordonné la mort du premier et Tarquinius celle du second. Mais surtout il faut bien dire que la Passion de saint Félix présente par elle-même de trop faibles caractères d'authenticité pour qu'on puisse s'en faire une arme contre la nouvelle thèse relative à saint Domnio; elle n'est pas d'apparence fabuleuse à l'excès, mais elle a ce caractère banal et convenu auquel se reconnaît trop souvent l'hagiographie légendaire.

La mention de M. Aurelius dans la passion de saint Domnio garde donc sa valeur non seulement comme supplément à nos informations assez réduites sur le saint, mais comme témoignage en faveur de l'attribution de son martyre à la persécution de Dioclétien.

On pourrait même le fortifier encore en relevant un autre détail : le rédacteur de la passion fait dire à Maurilius, lorsqu'il s'efforce de contraindre l'évêque à renier le christianisme, que la religion nouvelle est *contrarium legibus Augustorum* [2], *contrarium legibus imperatorum* [3]; le

1. Ce serait possible, malgré la fête du 18 mai, car la date de la fête n'est pas toujours celle de la mort.
2. *Ill. sacr.*, I. p. 422.
3. *Ibid.*, p. 415.

gouverneur reproche au saint d'être *contra leges imperatorum nostrorum agentem* [1]. Tous ces pluriels, bien qu'admissibles pour le temps de Trajan, y seraient moins naturels qu'en l'année 304, en pleine tétrarchie, alors que depuis 18 ans Maximien était Auguste et collègue de Dioclétien et depuis onze ans Constance Chlore et Galère Césars et héritiers désignés des Augustes.

Il ne subsiste par conséquent aucun doute sur l'époque du martyre de saint Domnio, et, si nous en ignorons les circonstances, nous savons sous le gouvernement de quel magistrat il eut lieu. Ainsi l'hypothèse du Domnio ou Domnius apostolique est définitivement écartée. Cette conclusion devrait nous suffire pour l'instant, si le problème relatif aux reliques du saint ne se rattachait trop étroitement à la légende qui a transformé son personnage pour qu'on puisse n'en pas traiter en même temps.

On a vu ci-dessus [2] qu'on avait découvert l'épitaphe de saint Domnio au cimetière de Manastirine ; il y avait donc été enseveli, sinon aussitôt après sa mort, au moins après la fin de la persécution. Que ses restes y soient demeurés jusqu'à la destruction de Salone au VIIe siècle ou qu'on les ait transportés une ou plusieurs fois dans l'intérieur de la ville au moment des diverses invasions subies par la Dalmatie pour le soustraire aux profanations des barbares, il dut après la catastrophe finale tomber entre les mains des Avares ou rester quelque temps abandonné dans les ruines. Le *Liber Pontificalis* [3] nous apprend que le pape Jean IV envoya alors en Dalmatie un messager de confiance, l'abbé Martin, chargé de racheter les chrétiens captifs des envahisseurs et de retrouver et de ramener à Rome les reliques des saints : *misit per omnem Dalmatiam seu Histriam multas pecunias per sanctissimum et fidelissimum Martinum*

1. *Ibid.*, p. 419.
2. Page 205
3. *Lib. Pont.*, Jean IV, éd. Duchesne, p. 330.

Abbatem propter redemptionem captivorum, qui depraedati fuerant a gentibus. Eodem tempore fecit ecclesiam, beatis martyribus Venantio, Anastasio, Mauro et aliis multis martyribus, quorum reliquias de Dalmatia et Histria adduci praeceperat. A vrai dire, l'œuvre dont le *Liber Pontificalis* fait ici honneur à Jean IV était plutôt une restauration ou une transformation : car avant l'*église* de Saint-Venance il existait au même endroit une chapelle édifiée par le pape Hilaire au ve siècle et consacrée à saint Étienne [1]. Mais on ne peut employer le mot inexactitude pour apprécier le renseignement du *Liber*.

Ce qui serait un plus juste sujet d'étonnement, c'est que saint Domnio ne soit pas cité nommément dans le passage qu'on vient de lire ; il est seulement compris dans le *aliis martyribus*. Mais nous avons une preuve qu'il faisait bien partie de ces martyrs, dans la mosaïque de Saint-Venance, où il figure en son costume d'évêque, à côté de saint Jean-Baptiste, parallèlement à Venance placé à côté de saint Jean l'Apôtre. Il est à croire qu'il n'a pas été mentionné parce que le rédacteur s'est contenté de représenter par un seul nom l'ensemble des martyrs de chacune des provinces ou des localités d'où on les avait ramenés : saint Maur est nommé pour l'Istrie, saint Anastase pour le second des grands cimetières suburbains de Salone, celui de Marusinac, saint Venance pour celui de Manastirine. Pourquoi Venance de préférence à Domnio ? Parce que peut-être il lui est antérieur, parce que aussi le père du pape Jean IV, dalmate d'origine, s'appelait Venance et que Jean IV aurait eu pour ce saint un culte de famille [2]. Il ne reste donc plus de difficulté, et l'on est en droit de conclure que les documents précédents nous fournissent une certitude suffisante sur le fait essentiel du transport du corps de saint Domnio à Rome après la destruction de Salone.

1. Cf. Duchesne, *Bulletin critique*, 1886, p. 5.
2. Cf. de Rossi, *Musaici cristiane delle chiese di Roma* (Rome, 1899), XIII, San Venanzio, p. 5.

Y est-il toujours resté intact ? C'est une autre question. Constatons seulement pour l'instant que, d'après l'histoire de l'église Saint-Jean de Crescimbeni, une recognition des reliques des martyrs de la chapelle de Saint-Venance eut lieu sous le pape Alexandre VII [1].

Mais plus intéressante est une citation du *Chronicum Pontificale* de Spalato, parce que, s'inspirant sur ce point d'une source véridique qui pourrait être cette « chronique du chapitre » dont il y est parlé, elle nous prouve que la tradition sur la présence des reliques du saint à Spalato n'avait pourtant pas, au moins avant l'époque de l'archidiacre Thomas, étouffé tout souvenir de l'authentique transfert qui avait eu lieu à Rome ; on y lit [2] » ... *de hoc etiam s. Domnio dicitur quod Johannes IV, Summus Pontifex, qui sedit annis tribus, menses 8, diebus 10 et incepit pontificatum anno Domini 637, qui etiam Dalmata natione fuit, Romam afferi jussit ejus corpus, quod Venerabilis Pontifex reverenter suscipiens, apud ecclesiam s. Johannis lateranensis recondidit ; ac ibidem jussit depingere imaginem s. Domnii cum pallio et cæteris pontificalibus indumentis, similiter fecit depingere imaginem Beati Anastasii martyris inter alios sanctos. Vide de hoc fusius in chronica capituli Spalatensis, pag. 14.* »

Cette pièce est un témoignage irréfragable de ce qui « se disait » encore à Spalato au moment de sa rédaction, qui ne paraît pas devoir remonter beaucoup plus haut que le XIIIe siècle. On voit ce que devient la tradition « plus que millénaire » qu'invoquent encore certains auteurs [3] contem-

1. *Historia ecclesiae S. Johannis ante portam Latinam*, l. II, ch. VII, p. 145 (Rome, 1716).

2. *Ill. sacr.* I. p. 476.

3. Mgr. Dević, doyen du chapitre de Spalato, dans deux brochures intitulées : *Festeggiamo il nostro patrono S. Doimo, discepolo di S. Pietro, primo vescovo di Salona, le cui sacre e venerate ossa riposano a Spalato*, et : *Apologia al Festeggiamo*. Ces ouvrages sont dépourvus de valeur scientifique.

porains en faveur de la légende concernant la prétendue translation de Salone à Spalato des reliques du saint vers 650 [1].

Fribourg (Suisse).

JACQUES ZEILLER.

1. On pourrait ajouter aux récits précédents sur la translation à Rome les affirmations de quelques autres écrivains : le cardinal Baronius dans une note au martyrologe romain à la date du 11 avril; le cardinal César Rasponi dans son ouvrage sur la basilique du Latran, t. III, chap. 12, p. 239, éd. romaine de 1656; Godefried HEUSCHEN, *Analecta*, 311; Marnavič, dans sa *Difesa di san Felice*; MARTINELLI dans sa *Roma ricercata*, Venise, 1664, p. 157; etc.

LES ORIGINES
DES CONTROVERSES TRINITAIRES

Jésus était, selon la catéchèse primitive attestée par saint Luc, un « homme à qui Dieu a rendu témoignage par les miracles, les prodiges et les signes qu'il a opérés par lui »[1] : il était le Messie. La mort qui semblait avoir anéanti son œuvre n'avait fait que l'ajourner. Le Messie, crucifié sur le Calvaire, avait été glorifié par Dieu et introduit au ciel. On attendait impatiemment son retour; on espérait le voir, d'un jour à l'autre, apparaître sur les nuées pour juger les hommes et introduire les élus dans le royaume promis[2]. Jésus occupait donc une place exceptionnelle dans l'esprit des premiers chrétiens. Selon une expression que Luc met dans la bouche de l'apôtre Pierre, il était « celui qui conduit à la vie »[3]; il venait immédiatement après Dieu dont il était l'instrument. Souvent on saluait en lui le Messie[4], souvent aussi on le nommait le serviteur de Dieu[5]. Mais on ne pouvait oublier que Jésus aimait à présenter Dieu comme le père commun de la famille humaine ; que, pour exciter les hommes à pratiquer la vertu, il leur rappelait leur titre d'enfants de Dieu; et que lui-même, ayant conscience d'être par ses sentiments à la hauteur de ce noble titre, s'appelait volontiers *le Fils*, comme pour s'offrir

1. *Act.*, II, 22.
2. *Marc*, IX, 1; XIII, 30; *Luc*, XVII, 30; *Act.*, III, 21, etc.
3. *Act.*, III, 15.
4. *Act.*, II, 36. Sur le sort du mot Messie qui ne disait rien aux chrétiens d'origine païenne, voir Harnack, *Dogmengeschichte*, I³, 175.
5. *Act.*, III, 13, 26; IV, 27, 30. Le même terme (παῖς) reparaît dans I *Clem.*, LIX, 2, 3; *Barn.*, VI, 1; IX, 2; *Didaché*, IX, 2, 3; X, 2, 3; *Martyr. Polyc.*, XIV, 1, 3, etc. Voir Harnack, *l. c.* p. 176.

en modèle à ses frères [1]. Aussi, quand on désignait Dieu sous le nom de *Père* (et l'on était heureux de voir en Dieu le Père du peuple élu) le mot *Fils* s'offrait de lui-même pour désigner Jésus.

Dans la théologie hébraïque, le principe des phénomènes supérieurs à la mesure ordinaire et régulière de l'activité humaine était appelé l'Esprit de Dieu ou, par abréviation, l'Esprit. D'après le rédacteur du livre des Juges, Samson commença à être agité par l'Esprit de Iahvé à Machané-Dan [2]. Il le fut, dans la suite, à diverses reprises. Un jour qu'un jeune lion rugissant marchait à sa rencontre, Samson saisi par l'Esprit de Iahvé le déchira comme on déchire un chevreau [3]. Une autre fois, l'Esprit de Iahvé le saisit encore et il descendit à Askalon où il tua trente hommes [4]. Dans une autre circonstance, Samson lié par ses concitoyens allait tomber au pouvoir des Philistins; l'Esprit de Iahvé le saisit et il brisa les cordes qui tenaient ses membres captifs [5]. Caleb, Gédéon, Jephté, Saül, David, tous ceux dont l'ardeur patriotique arracha le peuple hébreu des mains de ses ennemis, furent, au dire de l'historien biblique, suscités par l'Esprit de Iahvé qui développa leur énergie et les conduisit au combat [6]. Dans ces textes et dans d'autres semblables, l'Esprit de Dieu est un principe de force musculaire ou d'héroïsme patriotique [7]; ailleurs il nous est présenté comme un principe de visions extatiques. Ézéchiel nous raconte que l'Esprit le transporta en extase à Jérusalem, lui montra le temple, puis le ramena dans la Chaldée [8]. Mais la fonction principale de l'Esprit était de

1. Holtzmann, *Neutestamentliche Theologie*, II, 272 et 161; Loisy, *L'Evangile et l'Église*, p. 41 et suiv.
2. *Jud.*, XIII, 25.
3. XIV, 6.
4. XIV, 19.
5. XV, 19.
6. *Jud.*, III, 10; VI, 34; XI, 29; I *Sam.*, XI, 6; XVI, 13.
7. *Ezech.*, II, 2; III, 24. L'Esprit le fait tenir sur ses pieds.
8. *Ezech.*, VIII, 3; XI, 1; XI, 24.

faire parler l'homme sur lequel il descendait, de mettre dans sa bouche des discours que l'on trouvait tout faits, et que l'on n'avait plus qu'à proférer. « L'Esprit de Iahvé tomba sur moi, nous raconte Ézéchiel, et il me dit : parle ; ainsi parle Iahvé..... [1] » D'après le livre des *Chroniques*, Amasaï, Jazachiel, Zacharie furent revêtus de l'Esprit et parlèrent sous sa dictée [2]. Toutefois le langage inspiré par l'Esprit, au lieu d'être un discours suivi comme dans les exemples que nous venons de mentionner, consistait souvent en cris accompagnés de convulsions. Le premier livre de Samuel nous apprend que l'Esprit de Dieu s'étant emparé de Saül le fit crier, se dévêtir, et finalement le jeta par terre, tout nu, aux pieds de Samuel [3]. Sous cette forme, l'action de l'Esprit de Dieu pouvait être collective et, dans ce cas, elle était contagieuse. Les hommes que Saül avait chargés de prendre David rencontrèrent une troupe de *nabis* à la tête desquels se trouvait Samuel, et qui criaient en commun. L'Esprit de Dieu saisit alors les émissaires de Saül, et ils se mirent à crier comme les *nabis* [4]. Tous ces phénomènes avaient, on le comprend facilement, un caractère exceptionnel, et l'effusion de l'Esprit de Dieu était réservée à quelques mortels privilégiés. Mais on espérait que, dans les temps messianiques, il n'en serait plus de même. Alors, se disait-on, l'Esprit de Dieu se donnerait à tous indistinctement. Aussi le prophète Joël signale cette faveur comme une des gloires principales de l'ère messianique : « Je répandrai, fait-il dire à Dieu, mon Esprit sur tout le monde, en sorte que vos fils et vos filles prophétiseront, que vos vieillards auront des songes et vos jeunes gens des visions [5]. »

Dans les années qui suivirent la mort du Sauveur, les

1. *Ezech.*, XI, 5.
2. I *Chron.*, XII, 18 ; II *Chron.*, XX, 14 ; XXIV, 20.
3. I *Sam.*, XIX, 23, 24.
4. I *Sam.*, XIX, 20.
5. *Joel*, II, 28.

communautés chrétiennes, travaillées par l'enthousiasme religieux, étaient le théâtre de phénomènes merveilleux, parmi lesquels il suffit de mentionner ici le « parler en langues ». D'après le récit des *Actes*, quelques semaines s'étaient à peine écoulées depuis la mort de Jésus que les apôtres se mirent soudain à parler tous en langues dans la ville de Jérusalem. Quelque temps après, l'apôtre saint Pierre se disposait à donner le baptême à quelques païens, quand ceux-ci se mirent à parler en langues tout comme l'avaient fait les apôtres. Le même prodige se renouvela à Ephèse au moment où saint Paul venait d'imposer les mains sur de nouveaux chrétiens [1]. Les *Actes* ne mentionnent que ces trois faits, mais on s'aperçoit en les lisant que le « parler en langues » accompagnait l'initiation chrétienne et qu'il était comme la pierre de touche à laquelle on reconnaissait le parfait chrétien. A Corinthe, les fidèles parlaient couramment en langues, et ils préféraient ce don à tous les autres [2]. Ils considéraient en effet le « parler en langues » comme l'accomplissement de la prophétie de Joël [3]. Ils étaient convaincus que Dieu avait répandu sur eux son Esprit, gage infaillible du bonheur qu'ils espéraient goûter sous peu dans le royaume messianique. En même temps qu'ils croyaient au Père et au Fils, les premiers chrétiens croyaient donc également au Saint-Esprit. En d'autres termes, le christianisme, à son berceau, possédait les éléments de la Triade, d'où est sorti, par des transformations successives, le mystère actuel de la Trinité.

Toutefois, si l'on avait les éléments d'une Triade, on n'avait pas de Triade proprement dite. On croyait au Père, au Fils et au Saint-Esprit, mais on ne disposait d'aucun lien pour les unir ensemble. On les mentionnait isolément.

1. *Act.*, II, 4; X, 44 et 46; XIX, 6. Voir aussi IV, 31.
2. I, Cor., XIII, 1 et XIV tout entier.
3. *Act.*, II, 16.

On adressait, par exemple, les prières au Père qui « seul, suivant l'expression de Clément de Rome, était Dieu [1] » ; on donnait le baptême au nom de Jésus [2] ; on constatait qu'au moment du baptême, les néophytes recevaient le don du Saint-Esprit ; mais on n'allait pas plus loin [3]. Dans la prière liturgique qui était en vigueur à l'époque de saint Clément, on lit : « Que tous les peuples connaissent que tu es le seul Dieu, que Jésus-Christ est ton serviteur et que nous sommes ton peuple et les brebis de ton pâturage. [4] » Ce qui est associé ici à Dieu et à Jésus le serviteur de Dieu, c'est le peuple élu, l'objet des prédilections divines. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit n'avaient pas encore cette union intime qui les fait s'appeler mutuellement et marcher ensemble, et sans laquelle il n'y a pas de Triade [5].

Vers la fin du Ier siècle, une légère modification fut introduite dans le rite du baptême. Le miracle du « parler en langues » se produisait surtout au cours ou à la suite de la cérémonie de l'immersion. Ce prodige prouvait manifestement que le baptême de Jésus donnait le Saint-Esprit et, par conséquent, consacrait l'homme au Père, c'est-à-dire à Dieu. Peu à peu, on se décida à mentionner la cause des phénomènes surnaturels que l'on constatait. Pendant le premier demi-siècle environ qui suivit la mort du Christ, on avait donné le baptême au nom de Jésus. Vers l'an 80, on

1. *Jo.*, XVII, 3; I *Tim.*, I, 17; *Jud.*, 25. Voir plus loin la prière de I Clem.
2. *Act.*, II, 38; VIII, 12, 16; X, 48; XIX, 5.
3. *Act.*, II, 38; IX, 17; XIX, 6.
4. I *Clem.*, LIX, 3, 4.
5. Saint Paul réunit les trois termes dans I Cor., XII, 4-6; II *Cor.*, XIII, 13; *Eph.*, IV, 4-6. Mais le plus souvent il se borne à mentionner « Dieu le Père et le Seigneur Jésus »; voir *Rom.*, I, 3; I *Cor.*, I, 3; II, *Cor.*, I, 2; *Gal.*, I, 3 et 1; *Eph.*, I, 2; Philipp., I, 2; *Col.*, I, 3; I *Thess.*, I, 1, 3; II, *Thess.*, I. 1, 2. On ne trouve chez lui que le germe de la Triade. Voir HARNACK, *Dogmeng.*, I³, 77; HOLTZMANN, *Neutest. Theolog.*, II, 93.

le donna au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit : la formule ternaire était créée [1].

L'introduction de la formule ternaire dans la cérémonie du baptême n'apportait, avons-nous dit, à cette cérémonie qu'une légère modification. En revanche, elle devait avoir dans l'histoire des dogmes un immense retentissement; elle était destinée à exercer sur la pensée chrétienne une influence décisive et fondamentale. Après avoir célébré le rite de l'initiation chrétienne au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, il était naturel qu'on accomplît en leur nom les autres actes du culte religieux. Cette pratique ne se fit pas longtemps attendre. Nous venons de voir que la prière eucharistique qui était en usage à l'époque de Clément faisait uniquement mention du Père et du Fils. Cette prière était antérieure à Clément, antérieure par conséquent à la formule ternaire. La prière eucharistique que nous lisons dans la *Didaché*, et qui appartient, elle aussi, au Ier siècle, ne mentionne également que le Père et le Fils [2]. En revanche, saint Justin nous apprend que, de son temps, on célébrait la sainte cène en rendant grâces au Père par le nom du Fils et du Saint-Esprit [3]. Justin n'a écrit son apologue que vers l'an 150, mais l'usage dont il nous atteste l'existence était évidemment en vigueur depuis un certain temps. On doit donc reconnaître que la formule ternaire pénétra dès les premières années du second siècle dans la liturgie eucharistique.

1. Attestations dans *Matth.*, XXVIII, 19; *Didaché*, VII, 1; Justin, *Apol.*, I, 61. On voit d'après *Rom.*, VI, 3 et *Gal.*, III, 27, qu'elle n'existait pas à l'époque de saint Paul. Noter toutefois que l'attestation de la *Didaché* est sans portée si, comme on tend à le croire aujourd'hui, ce livre nous est parvenu dans une rédaction surchargée d'additions postérieures. Voir Bigg, *Notes on the Didache* dans *The Journal of theological studies*, V (1904) 579.

2. *Did.*, IX, 2 : « Nous te rendons grâces, notre Père, pour la sainte vigne de David ton serviteur que tu nous as montrée par Jésus ton serviteur. Gloire à toi dans les siècles ! »

3. *Apol.*, I, 65.

Associés dans la liturgie, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne pouvaient guère être séparés. On s'habitua en effet de bonne heure à les considérer comme formant un groupe indissoluble. Dans sa lettre aux Corinthiens, Clément, pour rehausser l'autorité de ses paroles, prend à témoin Dieu, le seigneur Jésus-Christ et le Saint-Esprit [1]. De même, après avoir fait appel à diverses considérations pour ramener l'union parmi ces chrétiens divisés, il leur dit : « N'avons-nous pas un même Dieu, un même Christ, un même Esprit de charité répandu en nous [2]. » Ignace supplie les Magnésiens de rester unis dans le Fils, le Père et l'Esprit avec leur évêque et leurs presbytres. Il les conjure d'être soumis à leur évêque comme les apôtres ont obéi au Christ, au Père et à l'Esprit [3]. Dans le récit du martyre de Polycarpe, nous lisons que ce saint évêque, sur le point d'être consumé par les flammes du bûcher, s'écria : « Seigneur Dieu tout-puissant, père de ton serviteur béni et bien-aimé Jésus-Christ, par qui nous t'avons connu..... je te glorifie par le pontife éternel et céleste Jésus-Christ, ton serviteur bien-aimé par qui soit gloire à toi avec lui et le Saint-Esprit, maintenant et dans les siècles futurs [4]. » On peut citer, il est vrai, quelques textes dans lesquels le Saint-Esprit fait défaut au moment même où l'on s'attend à le voir paraître. C'est ainsi que le presbytre Jean, qui, pourtant, vivait au second siècle, associe, à deux reprises différentes, Dieu le Père et Jésus son fils, sans leur adjoindre l'Esprit [5]. Nous lisons également dans la première épître à Timothée la phrase suivante, qui

1. I *Clem.*, LVIII, 2 : Ζῇ γὰρ ὁ θεὸς καὶ ζῇ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον...
2. XLVI, 6.
3. *Magnes.*, XIII, 1.
4. *Martyr Pol.*, XIV, 3. On lit aussi dans l'*Ascension d'Isaïe* (1re moitié du second siècle) : Ζῇ γὰρ κύριος ὁ θεός μου καὶ ὁ ἀγαπητὸς αὐτοῦ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ λαλοῦν ἐν ἐμοι... (voir *Zeitschrift für wissenschaftliche Theol.*, 1878, p. 350).
5. I *Jo.*, I, 3; II *Jo.*, 3.

ne laisse pas d'être curieuse : « Je te conjure devant Dieu, devant Jésus-Christ et devant les anges élus d'observer ces choses sans prévention [1]. » Ces textes prouvent que, dans les premières années du second siècle, le groupement du Père, du Fils et du Saint-Esprit ne possédait pas encore une solidité absolue, mais ils ne prouvent pas autre chose. Ils ont sans doute été inspirés par les formules pauliniennes qui donnent Jésus pour unique associé à Dieu le Père, mais ils ne répondent plus au langage de l'époque où ils ont été écrits. Dès le commencement du second siècle, la Triade chrétienne existait.

La Triade était née sous l'influence de la formule ternaire; c'est à cette formule également qu'elle a dû sa conservation. De bonne heure, en effet, elle subit des transformations profondes qui l'auraient infailliblement détruite si elle avait été laissée à elle-même. La formule ternaire, nous le verrons, fut son égide tutélaire. Elle lui permit de résister aux causes de dissolution qu'elle rencontra sur son chemin.

La première transformation de la Triade fut opérée par saint Paul. Les « Douze » parlaient aux fidèles de la mission divine du Sauveur et de son retour prochain : leur attention était concentrée du côté de l'avenir. Sans négliger l'avenir, Paul tourna les regards des chrétiens du côté du passé, du côté de la préexistence de Jésus. Il leur montra dans le Christ un « homme céleste [2] », un être qui, avant de paraître sur la terre, avait existé dans une condition divine, c'est-à-dire spirituelle, et qui, par amour pour nous, avait revêtu un corps semblable au nôtre, s'était dépouillé de ses prérogatives naturelles. La notion du Fils se trouve ainsi modifiée.

1. I *Tim.*, V, 21.
2. I *Cor.*, XV, 47. On ne se propose pas ici d'étudier dans le détail la doctrine de saint Paul sur le Christ et le Saint-Esprit. On s'en tient aux conclusions fournies par l'étude attentive des textes. On trouvera tous les renseignements utiles dans Holtzmann, II, 81 et suiv.

Comme il enrichit la christologie, saint Paul apporta aussi à la notion de l'Esprit deux nouveaux éléments. D'abord, il identifia l'Esprit avec le Christ, il expliqua que l'Esprit est la substance constitutive du Sauveur. « Le Seigneur est Esprit [1] », lisons-nous dans la seconde épître aux Corinthiens. Et, en effet, « l'homme céleste » dont la théologie paulinienne recule l'origine avant la création du monde était un esprit avant de venir sur la terre, et la résurrection n'a fait que lui rendre son état primitif en le débarrassant de cette chair qu'il avait prise pour notre salut, en ne lui laissant que le corps nécessaire à tout esprit. Mais l'apôtre ne s'en tient pas là. Il dit : « Le dernier Adam est devenu un Esprit vivifiant [2] », « celui qui s'attache au Seigneur est un même esprit avec lui [3] ». Par là, il enseigne que le Christ se communique lui-même aux fidèles, qu'il se répand dans tous ceux qui font profession de lui appartenir, que l'Esprit dont les chrétiens reçoivent l'effusion est une émanation du Christ.

Saint Paul fit subir à la notion de l'Esprit une autre modification non moins profonde. Quand on demandait aux judéo-chrétiens pourquoi l'Esprit de Dieu descend sur les fidèles, ils répondaient : « L'Esprit de Dieu vient nous donner le pouvoir de parler en langues, de parler en prophétie, d'accomplir des actes extraordinaires et prodigieux ». La réponse de saint Paul est différente. Selon lui, le Christ, en communiquant son esprit aux hommes, ne se propose pas seulement de produire en eux des phénomènes sensibles et merveilleux, il veut aussi et avant tout s'unir intimement à eux, transformer leurs cœurs, leurs sentiments, leurs âmes. Nous avons entendu l'apôtre nous dire que le Christ était devenu un Esprit vivifiant et que quiconque s'attache au Christ est un même esprit avec lui. Jusqu'à quel point faut-il

1. II *Cor.*, III, 17.
2. I *Cor.*, XV, 45.
3. I *Cor.*, VI, 17.

tenir compte de ces expressions? Ne s'expose-t-on pas, en les prenant à la lettre, à forcer la pensée de saint Paul et à lui attribuer des conceptions auxquelles il ne songeait pas? Non, ce danger n'est pas à craindre. Celui qui dans ces textes nous présente le Christ comme un Esprit vivifiant et le chrétien comme formant avec son maître un seul et même esprit, les explique ailleurs et leur donne une plénitude de sens à laquelle nous n'aurions osé songer. « J'ai été crucifié avec le Christ ; et si je vis, ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi ; si je vis maintenant dans la chair, je vis dans la foi au Fils de Dieu [1] ». Voilà l'idée que se fait saint Paul de la situation du chrétien. Pour lui, la foi n'est pas seulement l'adhésion de l'intelligence à des vérités cachées. Cette adhésion n'est que le point de départ, le préambule de la foi. Commencée par la conviction de l'intelligence, la foi s'achève par l'abandon complet de l'âme au Christ, par cette fusion mystique de l'âme avec le Maître divin d'où il résulte que l'Esprit du Christ se greffe pour ainsi dire sur l'âme du chrétien, que le chrétien vit par le Christ et que le Christ vit dans le chrétien.

Toutefois cette pénétration de l'âme du chrétien par le Christ ne serait-elle pas seulement une métaphore, une image? Il en serait ainsi si le Christ était un corps de chair, car ces corps ne peuvent pénétrer dans d'autres corps. Mais le Christ est Esprit. Or grâce à sa subtilité un esprit pénètre partout. L'Esprit du Christ ou si l'on veut le Christ lui-même est donc réellement dans l'âme du fidèle. De là l'emploi si fréquent de la formule « *en Jésus-Christ* ». De là vient que l'apôtre avertit les chrétiens qu'ils doivent se regarder comme vivants pour Dieu *en Jésus-Christ* [2] ; qu'il n'y a pas de condamnation pour ceux qui sont *en Jésus-Christ* [3], qu'ils forment tous un seul corps *dans le Christ* [4].

1. *Gal.*, II, 19, 20.
2. *Rom.*, VI, 11.
3. *Ib.*, VIII, 1.
4. *Ib.*, XII, 5.

L'Esprit du Christ habite, en effet, dans les fidèles comme l'âme habite dans un homme vivant. Et de même que l'homme sent son âme vivre et agir en lui, de même le chrétien sent en lui la présence de l'Esprit du Christ. C'est même cette présence d'un principe de vie supérieur, perçue par le sens intime, qui est le critérium de la foi. C'est parce qu'il se sent vivre de l'esprit du Christ que le chrétien reconnaît qu'il a la foi et qu'il appartient au Christ : « Examinez-vous vous-mêmes, dit saint Paul aux Corinthiens, pour savoir si vous êtes dans la foi ; éprouvez-vous vous-mêmes ; ne reconnaissez-vous pas que Jésus-Christ est en vous [1] ? » Et il dit aux Romains : « Si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, il ne lui appartient pas [2]. »

Au moment où saint Paul transformait ainsi les deux notions du Christ et du Saint-Esprit, la formule ternaire n'avait pas encore fait son apparition. Aurait-elle donc été créée sous l'influence de la doctrine du grand apôtre? La chose n'est rien moins que certaine. Quand on se décida à donner une place au Saint-Esprit dans le rite du baptême, ce fut sûrement par reconnaissance pour les charismes dont l'Esprit de Dieu gratifiait les néophytes au sortir du bain sacré. On peut donc affirmer que l'Esprit, au moment où il fut introduit dans la formule ternaire, possédait son caractère primitif et n'avait rien de paulinien. Il est plus difficile de dire quelle conception se faisaient de Jésus ceux qui commencèrent à baptiser au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. La christologie paulinienne pénétra, il est vrai, de bonne heure dans les communautés chrétiennes, mais ne parvint qu'assez tard à supplanter définitivement sa rivale. Pendant près d'un siècle, les deux doctrines, la doctrine primitive appelée plus tard ébionite, et la doctrine paulinienne, vécurent l'une à côté de l'autre, sinon en bons

1. II *Cor.*, XIII, 5.
2. *Rom.*, VIII, 9.

termes, du moins sans hostilité ouverte. Nous ne saurons jamais à quelle école christologique se rattachaient les auteurs de la formule ternaire. Peut-être mettaient-ils au premier plan la consécration messianique reçue par le Christ dans le Jourdain. Peut-être, au contraire, substituaient-ils à cette consécration la préexistence de l'être céleste devenu homme par amour pour nous. En somme, bien que postérieure à saint Paul, la formule ternaire fut peut-être, à son origine, complètement étrangère à la doctrine paulinienne, elle subit tout au plus en partie l'influence de cette doctrine.

Toutefois les renseignements du grand apôtre propagés par ses lettres exerçaient une influence sans cesse grandissante sur les communautés chrétiennes. Le « parler en langues », au contraire, et les autres prodiges qui, à l'origine, étaient si fréquents, se faisaient de plus en plus rares. Aussi, dans la lettre de Clément, l'Esprit est présenté comme un principe d'amour et d'union mutuelle [1] ; dans les écrits d'Ignace il est identifié avec le Christ [2]. Ajoutons que, pour Ignace comme pour Clément, le Christ possède un élément divin. Dès la fin du premier siècle, la Triade chrétienne avait subi l'empreinte paulinienne ; le Fils était un être céleste fait homme, le Saint-Esprit était, soit Dieu le Père, soit le Christ lui-même considéré comme principe de vie religieuse.

Peu de temps après saint Paul, la christologie s'enrichit de deux éléments nouveaux. D'une part, les chrétiens d'origine païenne apprenant que Jésus était le fils de Dieu venu pour sauver les hommes et juger le monde, crurent ne pouvoir moins faire que de lui appliquer le nom de son Père, et ils l'appelèrent Dieu. D'autre part, les rares convertis qui avaient lu Philon et qui, à l'école de ce philosophe, avaient appris à croire au *Logos* grand chancelier de Dieu,

1. I *Clem.*, XLVI, 6.
2. *Magnes.*, XV.

reconnurent cet être métaphysique dans celui que saint Paul leur présentait comme un esprit céleste qui avait pris une chair humaine pour nous sauver ; et ils proclamèrent Jésus le *Logos* incarné. Au fond, les termes *Dieu* et *Logos* ne voulaient, à l'origine, rien dire de plus que ce qu'avait dit saint Paul. Ces deux titres étaient primitivement plutôt des termes nouveaux que des idées nouvelles. Néanmoins, chacun de ces termes en entrant dans la Triade, faillit la faire sauter en éclats et lui imprima une secousse dont elle ne sortit victorieuse qu'au prix de profondes transformations. De plus, les deux titres que nous venons de mentionner n'eurent pas la même fortune. La divinisation de Jésus fut acceptée de bonne heure par toute l'Église ; il n'en fut pas de même de la théorie du Logos. Celle-ci, assez bien accueillie en Orient, ne parvint qu'assez tard à se faire naturaliser à Rome. De là résulta un phénomène important non moins que curieux. Chacun des deux termes en question, après avoir failli tuer la Triade, l'organisa à sa convenance. Il se forma ainsi deux Triades : l'une ayant pour idée directrice le *Logos*, l'autre dominée par le principe de la divinité de Jésus. Ces deux Triades régnèrent simultanément, la première en Orient, la seconde en Occident, et vécurent l'une à côté de l'autre à peu près en paix jusqu'à la fin du troisième siècle, A ce moment eut lieu entre elles un choc épouvantable ; elles se livrèrent l'une à l'autre de furieux assauts qui remplirent tout le quatrième siècle. A la fin de cette terrible guerre de cent ans, quand, épuisées, elles signèrent la paix, on put s'apercevoir que la victoire définitive était restée à celle qui régulièrement aurait dû être vaincue. Du reste, dans le cours de la guerre, elles s'étaient faites des concessions réciproques et pour quiconque consentait à ne pas y regarder de trop près, à la place des deux Triades qui s'étaient entrechoquées un siècle auparavant, il n'y avait plus qu'une Trinité.

Paris.

ANTOINE DUPIN.

NOTES D'ÉPIGRAPHIE CHRÉTIENNE
L'INSCRIPTION « MAGUS PUER »

Magus puer innocens
esse iam inter innocentis coepisti
quam staviles tivi haec vita est
quam te letum excipet mater eclesiae de oc
5 *mundo revertentem conprematur pectorum*
gemitus struatur fletus oculorum

L'inscription ci-dessus se trouve conservée au musée de Latran[1]. En face de la ligne 3, devant *quam*, une croix latine. Ligne 5, après *revertentem*, et ligne 6, après *gemitus*, signe de ponctuation en forme de trait oblique. Après *oculorum*, ligne 6, palmette. Les G affectent la forme d'un C muni en bas d'un léger trait descendant ; les Q, la forme de ꝗ.

Je propose d'entendre et ponctuer ce texte de la manière suivante :

Magus, puer innocens,
esse jam inter innocentes coepisti.
Quam stabilis tibi haec vita est!
Quam te laetum excipit mater ecclesia de hoc
mundo revertentem! Comprematur pectorum
gemitus. Stringatur fletus oculorum.

1. Voir une héliogravure dans Th. Roller, *Les Catacombes de Rome*, t. II, pl. LXXI, *Epitaphia dictionis singularis, christiana dogmata significantia*.

Cette inscription a été souvent citée, et dernièrement par Dom Cabrol[1] et Dom Leclercq[2]. Ni l'un ni l'autre ne semblent avoir connu l'interprétation de Th. Roller[3] adoptée aussi par M. Beurlier[4]. Dom Cabrol et Dom Leclercq, à la suite de De Rossi, attribuent à l'inscription *Magus Puer* une origine africaine : *ce qui n'est pas prouvé*. Sans doute, cette inscription est tout entière un centon de textes empruntés à saint Cyprien; mais saint Cyprien était un écrivain connu et lu en dehors de l'Afrique et par d'autres que des Africains[5]. Quant au nom *Magus*, est-il africain, et n'est-il pas celui d'un Rutule, en tout cas d'un Italien, dans l'*Énéide*, X, 521 : « Inde Mago procul infensam contenderat hastam ? »

Dom Cabrol et Dom Leclercq n'ont pas bien vu non plus le sens de notre inscription, puisqu'ils ont proposé *ista vile tibi* (?) pour *quam stabilis tibi*. Le sens est cependant bien simple et très naturel. L'inscription est acclamative et offre un parallélisme très accusé. Elle comprend :

1° Une répétition, un jeu de mots sur *innocens* : « Magus Puer *innocens* esse jam inter *innocentes* cœpisti » ;

2° Deux exclamations qui se répondent : « Quam stabilis... ! Quam te laetum... ! » ;

3° Deux invitations à ne pas pleurer.

Je traduis donc :

Magus, innocent enfant,
désormais tu vis parmi les innocents (les élus).

1. *Dict. d'arch. chrét.*, col. 597.
2. *L'Afrique chrétienne*, t. I, p. 75.
3. *Op. laud.*, t. II, p. 166, n° 31. Th. Roller lit *Marcus* pour *Magus*, et il suppose que *struatur* est pour *obstruatur*.
4. *Épitaphes d'enfants dans l'épigraphie chrétienne* ; dans : *Société nationale des Antiquaires de France, Centenaire 1804-1904, Recueil de Mémoires*; Paris, Klincksieck, 1904, p. 57.
5. « Hujus ingenii superfluum est indicem texere, cum sole clariora sint ejus opera », Hieron., *De viris illustribus*, xlvii.

Pour toi, quelle existence à l'abri des vicissitudes!
Pour toi, quel bonheur d'être reçu par notre mère l'Église
[à ton retour de ce monde!
Étouffons les gémissements de nos cœurs,
Retenons dans nos yeux les larmes.

Je crois que cette traduction peut se justifier.

Innocens est une épithète appliquée couramment aux enfants dans l'épigraphie chrétienne primitive. On lit dans une inscription des Gaules[1] « *Hic requiescit in Christo et in pace fidelis Mauricius innocens infans qui vixit annos III* » ; et dans une épitaphe des Catacombes[2] : « Διονυσιος νηπιος ακακος ενθαδε κειτε (pour κεῖται) μετα των αγιων: Denys enfant innocent repose ici avec les saints. » D'autres fois, au lieu d'*innocens*, on trouve *insons* ou une périphrase équivalente, comme dans l'inscription suivante du cimetière de Commodille[3] : (*Euse*)*bius infans per aetatem sene* (*sine*) *peccato*, *accedens ad sanctorum locum in pace quiescit*. Ces qualifications *innocens*, *insons*, ἄκακος, *sine peccato*, n'indiquent pas nécessairement que les enfants eussent reçu le baptême, témoin l'inscription métrique suivante[4] :

Insegnem genetum cruces munimine septum,
(*i*)*nsontem nulla peccati sorde fucatum*
The]udosium parvum, quem pura mente parentes
op]tabant sacro fontes baptismate tingui,
imp]roba mors rapuet. set summi rector Olimpi
prae]stabet requiem membris, ubi nobile signum
prae]fixum est cruces, Chr(ist)ique vocavetor eres[5].

Cela n'excluait pas la croyance au péché originel, mais

1. E. Le Blant, *L'épigraphie chrétienne en Gaule et en Afrique*, p. 51.
2. Facsimilé dans Mozzoni, *Tavole cronologiche della Storia della Chiesa*, *sec. III*, p. 27.
3. Marucchi, *Les Catacombes de Rome*, 1re éd., p. 92.
4. Bücheler, *Carmina epigraphica*, I, n. 770.
5. Pour *vocabitur heres*.

les textes épigraphiques comme ceux de quelques Pères autorisent à conclure que, pratiquement, on restreignait le rôle du baptême plus qu'aujourd'hui ; cette croyance existait que : « le baptême efface uniquement les péchés actuels, que le ciel s'ouvre aux enfants non baptisés, comme aux chrétiens vertueux [1]. » Cette opinion, qui était clairement celle de Tertullien, quoique combattue par saint Cyprien, a pu persister plus longtemps parmi le peuple, et un assez grand nombre d'inscriptions funéraires nous en ont transmis l'écho.

Tout le reste de l'inscription, depuis *esse jam inter...* est composé avec des passages de saint Cyprien. De Rossi [2] avait déjà noté deux emprunts au *De Lapsis*. *Quam te laetum excipit mater ecclesia de hoc mundo revertentem* est une adaptation de : *quam vos laetos excipit mater ecclesia de proelio revertentes* [3]. *Comprimatur pectorum gemitus, struatur fletus oculorum* [4] est une réminiscence de : *comprimatur pectorum gemitus, statuatur fletus oculorum* [5]. A propos de ce dernier membre de phrase, je ne vois pas pourquoi De Rossi, suivi par Dom Cabrol et Dom Leclercq, trouve inintelligible *statuatur* des éditions et des mss. sauf *R* ; et préfère la leçon de l'inscription *struatur* comme plus claire.

1. J. Turmel, *Le dogme du péché originel* dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, an. et t. VI (1901), p. 18 suiv. ; J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, p. 89 suiv.

2. *De Titulis christianis carthag.*, dans Pitra, *Spicileg. Solesmense*, t. IV, p. 536.

3. *De Lapsis*, III (édit. Hartel, p. 238, l. 8). Hartel a imprimé : *quam vos laeto sinu* ; mais deux mss., *S* et *R*, ont *quam vos laetos* ; cette leçon a encore pour elle le texte de notre inscription. Cf. Le Blant, *Inst. chrét.*, I, p. 94, n. 3.

4. *De Lapsis*, XIV (édit. Hartel, p. 249, l. 13 suiv.). Hartel préfère : *pectoris gemitus*. La leçon de notre inscription *pectorum* se rencontre avec celle des deux mss., *W* et *R*.

5. Pour l'idée, comparez : De Rossi, *I. U. R.*, n. 843 : *Parcite vos lacrimis, Viventem Deo credite flere nefas.*

Statuatur sans doute n'est pas très satisfaisant, mais peut se soutenir. Arnobe a écrit : *Famuli ejus hoc modo statuerunt errantes aquas* [1] ; de transporter l'expression aux larmes, c'est une métaphore un peu forte, mais possible. Au point de vue épigraphique, *struatur* peut être une faute du graveur. On peut faire plusieurs conjectures. Th. Roller (*op. cit.*, p. 167) suppose deux lettres omises *ob* devant *struatur*, ce qui donnerait : *obstruatur fletus oculorum*. J'ai pensé à deux autres hypothèses : le lapicide aurait gravé un R pour la ligature $\overline{A}$ = AT, STRVATVR pour STĀVATVR (statuatur) ; ou encore, il a gravé *struatur* au lieu de *stringatur* ; c'est ce qui me semble le plus vraisemblable : il y a dans De Rossi. *Roma soter.*, t. III, p. 239, une inscription métrique commençant par ces mots : *Stringe dolor lacrymas*. Entre STRINGATVR et STRVATVR, d'ailleurs, au point de vue graphique, la différence n'est pas bien grande : il y a omission d'une lettre G et de deux barres, celle de l'I et la première de l'N [2].

De Rossi avait bien soupçonné que *toute* l'inscription reproduisait des passages de saint Cyprien, mais il ajoutait : « quonam autem ex opere nondum mihi liquet, nec nunc vacat diligentius inquirere [3]. » J'ai eu la curiosité de poursuivre cette petite enquête, et en voici le résultat : *Esse jam inter innocentes coepisti* est un membre de phrase de la lettre *Ad Demetrianum*, c. x : *Esse jam inter nocentes innoxium, crimen est*. Tel est le texte imprimé [4] ; mais je

1. De très belles inscriptions présentent de ces négligences. Ainsi dans l'inscription de Cherchell, *Aream at sepulchra C. I. L.*, t. VIII, n. 9585, l. 2 : *x* de *struxit*, oublié, a été gravé après coup, au-dessus et dans l'interligne. Dans l'inscription *Magus Puer*, le lapicide a écrit l. 4 : *ecclesiae* pour *ecclesia*, *oc* pour *hoc*. Saint AUGUSTIN, *Conf.* IX, 12 écrit : *Constringebam fluxum moeroris*.

2. *Spicileg. Solesm.*, t. IV, p. 536.

3. « Esse jam inter nocentes, innoxium crimen est ; malos quisque non imitatur offendit. » HARTEL, p. 12, l. 10 suiv.

4. *Adv. nat.*, I, L ; p. 24, 14, REIFFERSCHEID.

crois qu'on pourrait le corriger, d'après notre inscription, de la manière suivante : « Esse jam inter *innocentes*, noxium crimen est. » Dans un ms. *P* (codex Parisinus, 1647. A, du xe siècle), deux lettres manquent devant *nocentes*. De plus, la suite des idées ne s'oppose pas à la correction. Saint Cyprien, en effet, vient de montrer que dans « le siècle », les coupables sont assurés de l'impunité, que, seuls, les innocents ont à craindre des juges, des délateurs et des lois. En lisant : *Esse jam inter innocentes, noxium crimen est*, nous avons : « Être au nombre des innocents est un crime dangereux [les autres crimes ne le sont pas puisqu'ils sont impunis], (car) qui n'imite pas les méchants les offense. » Mais on voit que l'auteur de l'inscription a usé des textes de saint Cyprien dans un sens « accommodatice » ; l'expression *inter innocentes* signifie pour lui « parmi les élus, dans le ciel » ; elle rappelle cet autre passage de saint Cyprien : « Pueri periculum lubricae aetatis evadunt, ad continentiae adque innocentiae praemium feliciter veniunt [1] ». Il y a de plus un jeu de mots sur l'épithète *innocens*, jeu de mots d'une saveur décadente et assez recherché par les épigraphistes [2].

Reste à interpréter : *Quam staviles tivi haec vita est.* C'est surtout sur ce membre de phrase que les traducteurs sont indécis. On a vu que dom Cabrol et dom Leclercq proposent de lire *ista vile tibi* (?) Je crois que le sens ne peut faire de doute : l'expression et la pensée sont empruntées à la lettre *Ad Donatum*, c. XIV : « *Quam stabilis*, quam inconcussa tutela est... inplicantis mundi laqueis solvi, in lucem immortalitatis aeternae de terrena faece purgari [3]. » C'est la même idée qu'exprime l'inscription sui-

1. *De Mortalitate*, XV (HARTEL, p. 306, l. 19, 20).
2. *Dextrianus* nomine vocitatus in vita
nec immerito, nam tuo sic munere, Criste,
dextris tibi nunc fide adstat in *agnis*.
BÜCHELER, *Carmina epigraphica*, I, n. 769.
3. HARTEL, p. 15, l. 3. Cf. *Ibid.*, *De Mortalitate*, c. III (HARTEL,

vante : (Haec tibi aet)erna domus in qua nunc ipsa *secura quiescis* [corpore, namque tu]us spiritus a carne recedens [est sociatu]s sanctis, etc. [1]

Quant à la date de notre inscription, je crois qu'il ne faut pas être trop affirmatif. De Rossi [2] la plaçait peu après 350; Roller [3] pense qu'elle est de la fin, dom Leclercq [4] de la première moitié du IVe siècle. L'examen attentif d'un facsimilé ne me paraît pas autoriser ces opinions. A gauche, en face des lignes 3 et 4, on distingue très bien une croix latine; or ce symbole apparaît sur les inscriptions datées de Rome au commencement du Ve siècle [5]. De plus, le Q affectant la forme minuscule dans qVAM, lignes 3 et 4, est un indice de la seconde moitié du Ve siècle [6], surtout sur une inscription d'un caractère relativement très beau et soigné. J'ai l'impression que l'inscription *Magus Puer* est assez postérieure à 450, et je ne serais pas étonné qu'elle fût du commencement du VIe siècle. Il est possible que je me trompe. Comme le fait justement remarquer M. Marucchi [7], « il est assez difficile de reconnaître l'âge d'une inscription à la seule inspection des caractères ». Quoi qu'il en soit, je serai très heureux d'avoir mis hors de doute le sens d'une inscription si belle par les sentiments de foi confiante et de mélancolie résignée qu'elle exprime.

Petit Séminaire, Saint-Eugène, près Alger.

L. SAINT-PAUL.

p. 299 l. 4 suiv.) : Probans adque contestans tunc esse» servis Dei pacem..., quando de istis mundi turbinibus extracti sedis et securitatis aeternae portum petivimus, quando expuncta hac morte ad immortalitatem venimus. Illa est enim nostra pax, illa fida tranquillitas, illa *stabilis* et firma et perpetua securitas. »

1. Th. Roller (*Op. laud.*, t. II, p. 81).
2. De Rossi, dans *Spicil. Solesm.*, t. IV, p. 535.
3. *Les Catacombes de Rome*, t. II, p. 167.
4. *L'Afrique chrét.*, t. I, p. 75.
5. Roller, *Les Catacombes de Rome*, t. II, p. 297.
6. *Ibid.*, t. II, n. 19, inscript. datée de 482.
7. *Éléments d'archéologie chrétienne*, t. I, p. 147.

P.-S. — Une inscription datée de la fin du IVe siècle peut être rapprochée pour l'allure, les formules et les idées de l'inscription *Puer Magus* :

Innocens recessit, innocentium misericors fuit.
Quis non doluit aetati tuae piasque lacrimas fudit ?
In te spes futura expectabatur, per te,
per te gloria perennis, Celerine fili ;
fidelis quiescis in pace. Qui vixit ann .I
m(*enses*) IIII d(*epositus*) [ou peut-être d(*ies*)] IV Kal. Oct.
Antino (*Antonio*) et Syagrio (*consulibus*).

De Rossi, *I. U. R.*, t. I, année 382, n° 315, p. 140.

ANCIENNE PHILOLOGIE CHRÉTIENNE

MONACHISME ORIENTAL

11. Le principal historien du monachisme égyptien est Palladius. Grâce à M. Preuschen et à dom Butler, son œuvre et sa personne nous sont devenues également accessibles.

Le livre de M. Erwin Preuschen. *Palladius und Rufinus, ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchtums, Texte und Untersuchungen* (Giessen, Ricker, 1897, vi-268 pp.; prix : 12 Mk. se compose de deux parties d'inégale réussite.

La première est une édition de l'*Historia monachorum*, ἡ κατ' Αἴγυπτον τῶν μοναχῶν ἱστορία, et des plus importants chapitres de l'*Histoire lausiaque* (43, 86, 10,11). Elle est établie sur la collation complète de 17 mss. grecs, des versions syriaque, copte et arménienne. Jamais l'œuvre publiée pour la première fois par Jean de Meurs en 1616, puis par Fronton du Duc en 1624 (d'où Migne, *P. G.*, XXXIV, 995) n'avait été l'objet de tant de soins. Elle subsiste en deux recensions; la plus courte, celle de Meursius, est la seule authentique. Par les mss., on remonte jusqu'à l'année 532, date du plus ancien ms. syriaque; son archétype pouvait être du ve s. On atteint un temps très voisin de celui de la composition du livre.

Les conclusions de M. P. sur les deux écrits, l'*Historia monachorum* et l'*Histoire lausiaque*, sont moins inattaquables que sa critique textuelle. La principale pour l'historien est cependant incontestable. M. P. proteste contre le nihilisme de Weingarten, qui ne voulait tenir aucun compte de ces récits traités de pure fable. Ce sont au contraire d'inappréciables documents sur l'origine du monachisme, sur ses manifestations, sur le milieu moral dans lequel il s'est développé. Mais il faut ne pas oublier le but édifiant de l'auteur qui a fait servir le fond historique de ses récits à la mise en action de ses idées. La question des dates et des rapports des documents est moins facile à élucider. M. P. n'admet pas la distinction de deux Palladius, proposée par Tillemont, l'auteur de l'*Histoire lausiaque* et l'Origéniste nommé dans une lettre d'Épiphane à l'évêque Jean de Jérusalem (Jérôme, *Epist.*, 9). Pour lui, Palladius, né vers 362, vint en compagnie de Silvie de Jérusalem en Égypte, vers 383. C'est là qu'il connut Isidore et Dorothée. Il séjourna dans le désert de Nitrie neuf ans, jusqu'en 393-394. En 394, il était de retour à Jérusalem. Vers 396, il devient évêque d'Helenopolis (Drepanum) en Bithynie. En cette qualité, il prend part aux luttes de saint Jean Chrysostome avec Théophile, et en 400, paraît au concile de Constantinople comme l'homme de confiance du premier.

La composition de l'*Histoire lausiaque* se place vers 416, vingtième année de son épiscopat (pp. 243-246).

12. Le livre de M. Preuschen doit être rectifié par celui de dom Cuthbert Butler, *The Lausiac history of Palladius* (2 vol. in-8°; Cambridge, 1898 et 1904; xiv-247 et civ-278 pp.).

Le premier volume est une étude sur les documents, leurs rapports, leur valeur et leurs sources.

L'*Histoire lausiaque* est surtout connue par les traductions latines. Celle que l'on considère comme l'œuvre authentique de Palladius forme le livre VIII des *Vitae Patrum* de Rosweyde. Une autre version plus courte, publiée en appendice sous le titre de *Paradisus Heraclidis*, passe pour un abrégé. Le P. B. renverse le rapport établi entre ces deux textes. C'est le dernier texte qui représente l'œuvre authentique. Le livre VIII des *Vitae Patrum* est une combinaison de l'*Histoire lausiaque*, ainsi définie, et de l'*Historia monachorum*. Comme le texte de l'appendice correspond au grec de Meursius et à la première version syriaque, on a là trois représentants du livre original. Ainsi le P. B. arrive à quelques-unes des conclusions de Tillemont qui, sur d'autres points, malheureusement, avait été égaré par une fausse idée des rapports de l'*Historia monachorum* avec Rufin.

Accessoirement, le P. B. démontre que l'une des conclusions de M. Preuschen est fausse. Le texte primitif de l'*Historia monachorum* est le grec et Rufin a fait seulement œuvre de traducteur. On trouve dans le grec des antithèses, des expressions techniques, des termes propres et précis, qui sont affaiblis et paraphrasés en latin. Ainsi dans sept passages Ἕλληνες désigne les païens. Le mot est traduit par *gentiles*, *Aegyptii*, ou *eos qui caerimoniis daemoniacis agebantur*. Nombre d'allusions à des passages bibliques ont été remplacées dans le latin par des citations formelles, parfois alléguées à tort. Un des détails les plus probants est le jeu de mots Ἀπολλῶ, ἀπολῶ διά σου..., détruit dans le texte latin : *Appolloni, per te perdam*... La démonstration du P. B. emporte la conviction.

Une autre question critique est celle des sources littéraires de Palladius. Il n'a pas de peine à écarter l'hypothèse de sources coptes. Les documents de ce genre, pour lesquels on a réclamé depuis quelque temps un rôle prépondérant, ont apporté plus d'encombrement que de lumière. Ce sont d'ordinaire des remaniements sans valeur. Il n'y a pas davantage lieu de penser que Palladius a utilisé des sources grecques. L'hypothèse de Lucius notamment, d'une source commune à Palladius, Sozomène et Rufin ne peut être acceptée.

La deuxième partie du livre montre que les sources de l'histoire du monachisme, l'*Historia monachorum*, l'*Histoire lausiaque*, Cassien, la vie de saint Antoine, les *Apophthegmata patrum*, sont des documents sérieux et de bon aloi. Le merveilleux de ces récits ne saurait arrêter : il témoigne vraiment d'un état mental qui était commun à tout le

monde antique. D'après ces documents auxquels on a rendu leur valeur, le P. B. caractérise le monachisme ancien, d'abord semi-érémitique avec saint Antoine, puis cénobitique avec saint Pakhôme. L'esprit qui anime cette institution sous ces deux formes est un esprit d'individualisme étroit. L'effort de chacun pour surpasser tous les autres est le caractère distinctif des moines de Nitrie. On le retrouve, plus ou moins dominant, dans toutes les créations monastiques de l'Occident avant saint Benoît. Saint Benoît a changé profondément la nature même du monachisme chrétien en subordonnant l'individu à la communauté.

Le deuxième volume est une édition critique de l'*Histoire lausiaque*. Ce texte existe dans les mss. sous quatre aspects différents : 1° la vulgate des éditions modernes ; 2° une rédaction plus courte du même texte ; 3° des mélanges de ces deux rédactions en proportions variables ; 4° des combinaisons de l'*Histoire lausiaque* avec l'*Historia monachorum*. Dom P. publie la recension courte, qu'il considère comme seule authentique ; la recension longue est l'œuvre de quelque métaphraste. Les mss. de cette rédaction se divisent en deux familles, dont l'une est l'original de la traduction latine et nous a conservé l'ordre primitif des derniers chapitres de Palladius. Le texte est établi avec grand soin et une méthode excellente ; il est désormais interdit aux historiens d'en citer un autre.

13. On a fait grand bruit, il y a quelque temps, autour des découvertes faites à Antinoé. Il n'est pas de journal qui n'ait parlé plus ou moins longuement de Sérapion et de Thaïs. La légende de Thaïs est anonyme dans ses formes les plus anciennes et le nom de l'anachorète varie, Paphnuce, Bessarion, Sérapion le sindonite, Jean le nain. Nous avons là quelque histoire morale, dans le genre de celle de la comédienne d'Antioche, que raconte saint Jean Chrysostome, *In Matthaeum*, LXVII. Le thème pourrait fort bien se retrouver dans la prédication des philosophes grecs ou dans la tradition des écoles anciennes. Quant à la découverte faite à Antinoé, on trouvera les renseignements positifs et des figures dans un bon article de dom LECLERCQ, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 2338 suiv. [1]. L'inscription ne donne pas le nom de Thaïs, mais :

+ ЄКОІМНѲН МА | КАРІА ѲАІАС

et à la troisième ligne des lettres dont personne ne sait que faire :

...ѲЄССАА.....

1. Puisque je mentionne le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, je profite de l'occasion pour me mettre à jour ; car je ne sais si le cours de ces chroniques m'en offrira bientôt une nouvelle occasion. Depuis l'annonce des quatre premiers fascicules (*Revue*, t. IX [1904], p. 384), il en a paru trois autres (Paris, Letouzey et Ané, in-4° : 5 fr. le fascicule) : Fascicule V, *Alexandrie-Ame*, col. 1185-1504 ; Fascicule

D'autre part, sur un fragment de poterie accompagnant le corps d'un homme vêtu de l'habit monastique, on lit :

ΣΑΡΑΠΙΩΝ
ΚΟΡΝΩΣΘΑΛΟΥ

Il y a eu bien des Sérapions. D'après l'édition Butler de Palladius, (p. 116, cf. p. 215), Sérapion le sindonite fut ἐν αὐτῇ τῇ Ρώμῃ ταφείς. Nous voilà loin d'Antinoé. Voy. sur cet incident menu de l'érudition moderne, les *Analecta bollandiana*, t. XXIV [1905], p. 400, dont j'ai résumé les conclusions. Il est fâcheux que l'on ait mêlé des données imaginaires à l'intérêt de découvertes importantes.

14. Le moment peut sembler venu de donner une histoire générale du monachisme égyptien. Le livre de M. J. O. Hannay, *The spirit and origin of Christian monasticism* (Londres, 1903 ; xxiv-307 pp. in-8°), est un exposé agréable et généralement impartial. Il embrasse d'ailleurs à la fois l'Orient et l'Occident et se termine par un chapitre sur la diffusion de la règle bénédictine. Mais cet ouvrage, recueil de leçons orales, est un peu superficiel et n'entre pas assez dans le détail. De plus, quand il a été publié, il était encore prématuré.

15. M. Stephan Schiwietz, lui aussi, est parti trop tôt. Dans *Das morgenländische Mönchtum*, I Bd., *Das Ascetentum der drei ersten christl. Jahrhunderten und das egyptische Mönchtum im vierten Jahrhundert* (Mayence, 1904 ; viii-352 pp. in-8°), il a fait un dépouil-

VI, *Ame-Amulettes*, col. 1505-1824 ; Fascicule VII, *Amulettes-Anges*, col. 1825-2144. Ces fascicules contiennent les articles suivants : *Alexandrie, II, Liturgie* ; *Aliscamps, alleu, alphabet numéral grec, alphabet vocalique des gnostiques, alumni, ama ou amma* (*abbesse*), *ambon, Ambroise* (*compositions épigraphiques de saint*), *ambrosienne* (*basilique*), *âmes, amendes dans le droit funéraire, Amiens, amours, amphithéâtre, amphores, Ampliatus* (*cubiculum d'*), *ampoules* (*à eulogies, de sang*), *Amrah* (*maison du IIIe siècle à*), *amulettes, Ananie et Saphire, anatomie, ancilla Dei, Ancône, Andance, âne, Angers* [H. Leclercq] ; *Alexandrie* (*élection du patriarche*), *Alleluia* (*acclamation liturgique*), *Amen, anamnèse, anaphore* [F. Cabrol] ; *Angélus* [W. Henry] ; *aliturgiques* (*jours*) [G. Morin] ; *André de Crète* [L. Petit] ; *Allatius, anabathmoi, anacréontiques* (*vers*), *anastasimatarion, Alleluia* (*chant*), *alphabet chanté dans la liturgie* [P. Wagner] ; *alphabets numériques latins, ambrosien* (*rit*) [Paul Lejay] ; *Amalaire* [E. Debroise] ; *Ambroise hymnographe* (*saint*), *amende, amict* [V. Ermoni] ; *ambrosien* (*chant*) [Gatard] ; *anadoque* [Pargoire] ; *anapausimos, anastasimos, anatolica* [Pétridès] ; *Anastasie* (*sainte*), *ancre* [J. P. Kirsch] ; *anathème* [Charles Michel] ; *André* (*saint*) [B. Zimmerman]. Enfin, depuis que cette note est écrite, j'ai reçu le huitième fascicule (*Anges-Antiphonaire dans la liturgie grecque*, t. I, col. 2145-2464) qui contient les articles : *anges* (fin), *Angoulême, Anne* (*sainte*), *anneaux, Anniser, Annonciation dans l'art, annonce, antienne, Antinoé, Antioche* (*archéologie*), *antiphonaire* [dom H. Leclercq] ; *annonce des fêtes, Annonciation* (*fête de l'*) [dom Cabrol] ; *anthologion, antiphone dans la liturgie grecque* [L. Petit] ; *antimension* [S. Pétridès] ; *Antioche* (*liturgie d'*) [dom Leclercq] ; *antipendium* [W. Henry]. A partir de ce fascicule, une table et un sommaire des articles figurent sur la deuxième page de la couverture ; j'espère que nous aurons cette table complète à la fin du volume, sans préjudice d'une table méthodique.

lement consciencieux des sources. Mais sa bibliographie moderne est incomplète. Je n'ai vu citer, sauf erreur, dans son livre, ni M. Bidez, ni M. Van den Ven, ni dom Butler. Si M. S. avait connu les travaux du savant bénédictin, il eût sans doute attendu quelques mois pour donner à son livre le fondement d'une édition solide de l'*Histoire lausiaque*. Sur bien des détails, on pourrait aussi désirer une attitude plus ferme et une critique plus pénétrante.

L'histoire du monachisme hors d'Égypte a été l'objet d'études et de publications de textes. Elles offrent un intérêt moins général et nous nous bornons à indiquer les suivantes.

16. Le cardinal M. Rampolla del Tindaro vient d'apporter une contribution imposante à l'histoire de l'ascétisme : *Santa Melania giuniore senatrice romana ; Documenti contemporanei e note* ; Roma, tipografia Vaticana, MDCCCCV ; LXXIX-306 pp. et 4 pl. in-f° ; prix : 30 lire.

L'ouvrage est divisé en trois parties : Introduction, Documents, Notes.

Il est caractéristique que les documents ont la place centrale et que la typographie même les indique comme la partie importante de l'ouvrage. Ces documents n'étaient pas inconnus ; mais pour la première fois nous en recevons une édition complète et scientifique. Ils sont au nombre de deux, une vie latine et une vie grecque. La vie latine avait été publiée partiellement par les Bollandistes dans le t. VIII des *Analecta*. Mais le cardinal Rampolla, pendant sa nonciature de Madrid, a eu la fortune de découvrir et l'application de copier un texte complet dans le ms. lat. a II 9 de l'Escurial, daté de 992 de l'ère espagnole (954 av. J.-C.). Les autres mss., plus récents, sont incomplets et remaniés ; les plus importants sont un ms. de Saint-Amand (Valenciennes 521 xe s.) et un ms. de Silos (B. N., nouv. acq. lat. 2178, xie s.). La vie grecque a été publiée en 1903 par les Bollandistes dans le t. XXII des *Analecta*, d'après le ms. unique, Barberini III 37 (xie s.). Aidé par MM. G. Mercati et Franchi de Cavalieri, le cardinal Rampolla en donne une édition, fondée sur une nouvelle collation et accompagnée d'une traduction italienne. A ces deux documents s'ajoute le ch. LXI de Palladius, *Histoire lausiaque*, avec la traduction ancienne du diacre Paschasius. La Βίος καὶ πολιτεία de Métaphraste est à négliger comme dérivée de la vie grecque.

L'introduction comprend trois chapitres : La société romaine au IVe-Ve siècle ; Sainte Mélanie la Jeune ; Les sources historiques. Le point le plus important et le plus délicat est le rapport du texte latin et du texte grec. Le texte grec a subi un remaniement. La vie latine représente donc plus fidèlement l'original. Mais la précision des indications géographiques et archéologiques et les citations de l'Écriture induisent le cardinal Rampolla à aller plus loin et à conclure qu'elle est l'original. Le texte grec trahit par des contresens et des erreurs la dépen-

dance d'un texte latin mal compris. Il est assez curieux de voir que le cas de Mélanie est le même que celui des solitaires célébrés par saint Jérôme : le latin a précédé le grec. Une seule difficulté subsiste ici. Le cardinal Rampolla admet (p. LXIX suiv.) que la vie grecque fournit des détails indépendants et historiques. Si cela est exact, il faut supposer un original grec, ou se ranger à une hypothèse qui est plutôt suggérée que formulée par l'éminent critique : il y a eu deux originaux, grec et latin.

Cette hypothèse n'est pas invraisemblable dans l'espèce. L'auteur de la biographie est, suivant une conjecture du P. de Smedt confirmée depuis, le prêtre Gerontius, compagnon de voyage de Mélanie, et, après la mort de la sainte, directeur de ses monastères. Il écrivait pour un évêque d'Occident. Il était obligé de se servir du latin. S'il ne l'a pas fait, il a dû traduire ou faire traduire sous ses yeux son œuvre écrite en grec.

Le destinataire était probablement, d'après le cardinal Rampolla, un évêque d'Afrique. Cette localisation est fondée sur le long séjour et les fondations de Mélanie en Afrique. Je me contente d'ajouter, non comme une objection, mais comme une donnée du problème, que les mss. de la vie latine nous ramènent à un archétype conservé en Espagne. Je n'ignore pas les rapports littéraires de l'Espagne avec l'Afrique, dont de très anciens mss. de saint Augustin en écriture wisigothique (EHWALD et LOEWE, *Exempla scripturae visigothicae*, Heidelberg, 1883 ; pl. I et IV) peuvent être allégués comme la preuve encore subsistante. Cependant ces mss. dérivent plus probablement d'originaux romains ; voy. la description de Lœwe sur le ms. reproduit dans sa pl. I.

Les notes au nombre de quarante-huit, sont des dissertations, plus ou moins étendues, sur les sujets suivants : 1. Chronologie ; 2. La famille paternelle de Mélanie et la parenté des deux Mélanies ; 3. Le mari de Mélanie l'Ancienne ; 4. Le père de Mélanie la Jeune et la *gens Valeria* au IVe s. ; 5. Valérius Publicola, fils de Mélanie l'Ancienne et père de Mélanie la Jeune ; 6. Valerius Pinianus, mari de Mélanie la Jeune ; 7. La famille maternelle de Mélanie, la *gens Ceionia* ; 8. Volusien, oncle maternel de Mélanie ; 9. Ses autres parents ; 10. La famille chrétienne du pontife Albinus ; 11. Parenté de Mélanie avec le sénateur Pammachius et la famille de sainte Marcella ; 12. Culture littéraire de Mélanie ; 13. La profession de virginité depuis la paix jusqu'au commencement du Ve s. ; 14. Le changement de costume de Mélanie et de Pinianus ; 15. La maison des Valerii à Rome ; 16. La maison des Valerii et le cimetière de sainte Domitille ; 17. Villas et possessions suburbaines de Mélanie ; 18. Patrimoine de Mélanie et de Pinianus ; 19. Opposition faite à l'aliénation ; 20. Relations avec Serena ; 21. Avec Palladius ; 22. Avec Paulin de Nole ; 23. Avec Rufin ; 24. Avec saint Augustin ; 25. Tumulte d'Hippone ; 26. Jovius et Tigris ; 27. Cyrille d'Alexandrie ; 28. Zèle de Mélanie pour les conversions ;

29. Mélanie et l'esclavage ; 30. Apologue tiré par Mélanie des apophtegmes de saint Macaire ; 31. Ses jeûnes ; 32. Son séjour à CP. ; 33. Le refus du *cursus publicus* à Tripoli ; 34. Le patrice Lausus ; 35. L'impératrice Eudocie ; 36. Sentiment de Mélanie sur la connaissance que les âmes des morts peuvent avoir de ce qui se passe sur la terre ; 37. Son oratoire privé ; 38. La pratique quotidienne de la communion dans l'Église romaine ; 39. Administration réitérée du viatique dans la même journée ; 40. L'eucharistie donnée aux moribonds ; 41. Le baisement de la main de l'évêque donnant la communion ; 42. La liturgie dans les monastères de Mélanie ; 43. La vigile de saint Laurent à Rome ; 44. Noël à Jérusalem ; 45. La première église de saint Étienne à Jérusalem ; 46. Les monastères de Mélanie ; 47. Le culte de sainte Mélanie ; 48. Son iconographie.

De ces notes, qui élucident tous les détails de la biographie, je ferai seulement un extrait de la chronologie.

349/350. Naissance de Mélanie l'Ancienne.
355/356. Naissance de Publicola, père de Mélanie la Jeune.
371/372. Mort du mari de Mélanie, père de Publicola.
372 (nov.). Départ de Mélanie l'Ancienne pour Jérusalem.
372/373 (déc.-mai). Visite des monastères d'Égypte par Mélanie et arrivée en Palestine avec les confesseurs.
375. Entrée de Mélanie à Jérusalem où elle fixe sa résidence.
378. Fondation d'un monastère de cinquante vierges.
380. Naissance de Pinianus.
381/382. Mariage de Publicola avec Albinus.
383. Naissance de Mélanie la Jeune.
397. Mariage de Mélanie la Jeune avec Pinianus.
402 (mars). Retour à Rome de Mélanie l'Ancienne par Césarée, Naples, Nole.
403. Son départ pour Jérusalem en passant par la Sicile et l'Afrique.
404 (févr.-mars). Mort de Publicola à Rome.
— (juin-juil.). Visite de Mélanie la Jeune à Serena.
405 (janv.). Palladius, évêque d'Hélénopolis, hôte de Mélanie la Jeune à Rome.
406 (janv.). Mélanie la Jeune et sa famille chez saint Paulin à Nole.
408 (sept.-déc.). Mélanie la Jeune, sa famille et Rufin, à Messine.
410 (déc.). Leur départ pour l'Afrique.
417. A Alexandrie et en route pour Jérusalem.
419. Visite des monastères d'Égypte par Mélanie et Pinianus.
431. Mort d'Albina à Jérusalem.
431/432. Mort de Pinianus.
436. (nov.). Mélanie à CP.
437. (6 janv.). Mort de Volusien, oncle de Mélanie.
439 (31 déc.). Mort de Mélanie la Jeune au mont des Oliviers.

On aura remarqué différentes dates de ce tableau. Nous aurons l'oc-

casion de revenir sur ces questions à propos de la thèse de M. Brochet sur saint Paulin de Nole.

Les planches reproduisent une page de différents mss. : 1° Vat. gr. 1613 (xe-xie s.), avec une miniature représentant Mélanie ; ménologe de Basile II Porphyrogénète ; 2° Escurial a 119 (xe s.) ; 3° Valenciennes 521 (xe s.) ; 4° Barberini III 37 (xie s.) : deux pages.

Le livre est très clairement distribué. Des sommaires en manchettes sont repris dans la table, et, malgré l'absence d'index, les recherches sont faciles. L'impression est très soignée et fait honneur à l'antique réputation de la typographie vaticane. Mais le format est des plus incommodes ; ouvert, le livre couvre près d'un demi-mètre carré. Les planches elles-mêmes n'exigeaient pas ces dimensions, et il valait mieux les plier que de dépasser les limites de l'in-quarto. Voilà un livre qu'on ne consultera pas souvent, et ce sera dommage : car les mémoires du vieux Gérontius ont de la saveur et les dissertations de son éditeur sont des trésors d'érudition.

On lira plus commodément l'article de M. Georges Goyau, *Une patricienne chrétienne au cinquième siècle, Mélanie la jeune*, dans la *Revue des Deux Mondes* du 1er mai 1906 (t.XXXIII, pp. 84-109). L'auteur a résumé avec agrément le récit de Gérontius, en effleurant ou en supprimant quelques points délicats. Il a replacé ce document dans son milieu par des rapprochements et des comparaisons que l'époque fournit en abondance. Il a surtout fait ressortir l'importance de la biographie de Mélanie pour l'histoire économique de l'Empire romain ; les premières études de M. G. lui donnent, en ces matières, une compétence et une autorité que des expériences plus modernes n'ont fait qu'assurer et élargir. M. Goyau était un transfuge de l'histoire ancienne ; il n'est personne qui ne souhaite que son retour ne soit durable et qu'il renonce, comme les deux Mélanies, aux vanités du siècle présent.

17. Une note de M. F. Nau, *Byz. Zeitschrift*, XI (1902), 35, tend à établir que saint Jean Climaque né avant 579, tonsuré avant 599, higoumène avant 639, mourut vers 649.

18. En annonçant le livre de M. Jérôme Labourt, *Le christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie sassanide* (Paris, Lecoffre, 1904, in-12), nous avons signalé le chapitre relatif à l'institution monastique (pp. 288-324). Avec une critique pénétrante, M. Labourt discute les légendes relatives au moine Eugène, présenté comme l'introducteur du cénobitisme pakhômien en Perse. Ces légendes tendent, par un audacieux anachronisme, à reporter cette introduction à une haute antiquité.

19. Un ouvrage syriaque fort intéressant a été traduit pour la *Revue de l'Orient chrétien* par M. J.-B. Chabot, *Histoire du moine Rabban Youssef Bousnaya par son disciple Jean Bar-Kaldoun* ; Paris, Picard, 1900 ; VIII-248 pp. Bousnaya est né dans les environs de Mossoul vers

869 et mourut le 4 septembre 979. Sa vie nous porte donc bien au delà de l'époque à laquelle nous nous limitons. Mais elle jette une lumière très vive sur la doctrine ascétique des moines orientaux et peut faire comprendre des pratiques et des idées d'une époque plus ancienne. A ce titre, l'historien du monachisme doit lire le chapitre VIII de Bar-Kaldoun : « De la manière dont Rabban Youssef instruisait ceux qui lui confiaient leurs âmes ; comment, par la science, il prenait soin d'eux, selon la débilité de notre époque dernière qui s'avance et approche de la destruction » ; c'est un véritable traité d'ascèse. On y retrouve la distinction entre le corps, l'âme et l'esprit, σῶμα, ψυχή, πνεῦμα que nous avons dans les documents liturgiques et les écrits des Pères. M. Chabot l'attribue à une influence platonicienne. Le triple degré par lequel l'homme s'élève à la contemplation correspond à cette division. Bar-Kaldoun était un disciple de Youssef et il assista à sa mort. Son livre décrit le terme auquel était parvenu le développement du monachisme oriental, à la veille des destructions qui marquèrent les invasions mongole et turque. Nous devons remercier M. Chabot de l'avoir mis à la portée de tous les théologiens.

20. Un article important a paru sur les *Débuts du monachisme à Constantinople*, par le P. Pargoire (*Revue des questions historiques*, LXV [1899], 69-143). Il démontre que le monachisme à Byzance date seulement du commencement du ve siècle. M. Marin a eu tort de se fier aux mensonges des *Origines constantinopolitanae* et de Codinus, écrivains tardifs dont l'un a copié l'autre. La fondation de monastères à la fin du règne de Constantin est une erreur.

21. Je termine par un renseignement iconographique. M. Strzygowski a trouvé à Smyrne un ms. qui nous donne une des plus anciennes formes du *Physiologus*. Il contient des miniatures fort intéressantes, décrites ou publiées par M. S. : *Der Bilderkreis des griechischen Physiologus, des Kosmas Indicopleustes und Oktateuch* (Leipzig, 1899 ; VIII-130 pp. et 40 pl., in-8°).

Dans ce ms., les miniatures du *Physiologus* sont autant que le texte indépendantes des mss. illustrés déjà connus. Elles représentent un cycle d'images propres à l'Orient et dont les bestiaires latins ne peuvent donner aucune idée. Ceux-ci se contentent de la représentation de l'animal. Les peintures du ms. de Smyrne sont au contraire des scènes vivantes ; chaque animal est caractérisé par deux images, l'une qui le fait paraître avec ses tendances propres, l'autre indique sa signification symbolique. Pour les Sirènes et les Centaures, nous avons d'une part un groupe de deux sirènes et deux centaures, d'autre part la chute de Simon le magicien. Nous voyons le phénix au temple d'Héliopolis, et saint Ignace en prière ; une famille de colombes, et des nonnes près d'une église ; la salamandre au milieu d'une tour de feu, et Moïse recevant la Loi. Il arrive fréquemment d'ailleurs que la seconde miniature ne commente qu'un détail de l'exégèse symbolique, comme c'est le cas pour la prière de saint Ignace. Plusieurs scènes sont répétées.

La pl. XX reproduit une de ces illustrations. Il s'agit du cétacé appelé πρίων, qui, dans le texte, est un poisson volant. L'interprétation (ἑρμηνεία) parle de ceux qui ont d'abord embrassé la vie religieuse et sont retournés au siècle. Une miniature commente cette phrase. A gauche, on voit l'entrée d'un homme dans l'état monastique ; M. S. hésite entre la consécration monastique et l'ordination sacerdotale, mais le texte ne paraît pas permettre de doute. Il y a un autel surmonté d'un ciborium à coupole. Dans l'enceinte du baldaquin, un vieillard nimbé et vêtu d'un costume sacerdotal impose les mains à un homme barbu, portant le costume monacal. Cet homme est incliné, sinon à genoux, et tend la main ouverte dans la direction de l'autel. Derrière lui se trouve un groupe, dans lequel on reconnaît quelques moines. Un personnage de ce groupe étend des ciseaux sur la tête du récipiendaire. Nous avons là évidemment la cérémonie de la bénédiction monacale et de la tonsure. A droite, se voit la scène opposée. Un moine barbu parle devant des moines tonsurés. Au-dessus, l'inscription : οἱ ἀπατῶντες, ne laisse aucun doute sur le sujet. Ces deux scènes offrent un interêt historique particulier.

OUVRAGES DIVERS

I. Littérature anténicéenne d'Orient et textes. 1-3. Le troisième fascicule du *Florilegium patristicum* de M. G. Rauschen a pour titre : *Monumenta minora saeculi secundi* (Bonnae, Hanstein, MCMV ; 2 ff. et 106 pp., in-8 ; prix : 1 mk. 50). J'avais été un peu sévère pour les premiers. Ici, il n'y a qu'à louer : textes bien choisis, convenablement traduits, avec des indications littéraires et historiques suffisantes. L'ouvrage étant écrit en latin, les textes grecs sont seuls traduits. Voici les pièces qui sont réunies : fragment de Muratori, épitaphe d'Abercius, logia de 1898 et de 1904, évangile de Pierre, chapitres choisis du protévangile de Jacques, actes des saints Apollonius, Carpus, Papyrus et Agathonice, Justin et ses compagnons, des Scillitains. En somme, recueil commode d'analectes.

Le quatrième fascicule rendra un autre genre de services : *Tertulliani liber de praescriptione haereticorum ; accedunt sancti Irenaei adversus haereses III 3-4* (Bonnae, Hanstein, MCMVI ; 69 pp. in-8 ; prix : 1 mk.), M. Rauschen a collationné lui-même les deux mss. qui sont pour ce traité la source principale du texte, l'*Agobardinus* et le ms. de Schlestadt, que personne n'avait vu depuis Beatus Rhenanus ; il en donne toutes les variantes. Comme le *De praescriptione* n'a pas été encore réédité dans la collection de Vienne, le fascicule de M. R. permettra d'attendre.

L'auteur a entrepris un travail analogue pour son fascicule V : *Vincentii Lerinensis Commonitoria* (Bonnae, Hanstein, MCMVI ; 71 pp.,

in-8; prix : 1 mk. 20). Les quatre mss. de Vincent sont à Paris; M. R. les a revus et en donne les principales variantes. L'introduction n'a pas les proportions et le style du portique récemment élevé par M. Brunetière (*Annales de philosophie chrétienne*, mars 1906, pp. 561 suiv.); avec les notes, elle fournit les données essentielles à qui tient à lire le texte, non à se reposer sur qui l'a lu. M. Rauschen considère l'œuvre comme dirigée contre l'augustinisme. Il croit, aussi, avec la plupart des critiques, à l'existence de deux *Commonitoria*, dont le second aurait été volé à l'auteur ; j'avoue que cette histoire m'a toujours paru bien suspecte.

En somme, après les tâtonnements du début, la collection de M. Rauschen sera un pendant fort utile de la collection Krüger. Il n'y a qu'à lui souhaiter de se développer.

4. Celle que j'ai entreprise avec M. Hemmer n'est encore qu'à ses débuts. M. Pautigny nous a donné : *Justin, Apologies, texte grec, traduction française, introduction et index* (Paris, Picard et fils, 1904, xxxvi-199 pp. in-12, prix : 2 fr.). Je ne puis que l'annoncer. Cependant on me permettra de prévenir quelques mécomptes. Nous ne prétendons nullement à une œuvre originale. Nos petits volumes sont des « livres de classe ». Les introductions et les renseignements groupés en tête ne visent ni à la critique brillante ni à la démonstration de résultats nouveaux. Nos textes sont une vulgate, la meilleure possible, mais nous ne proposons pas de collationner les mss. et de faire concurrence aux académies de Vienne et de Berlin. Nous ne refusons pas d'accueillir des recherches plus personnelles. Mais nous nous contenterons d'être au courant. Nous voulons d'abord mettre des instruments commodes aux mains de ceux qui s'intéressent à l'histoire religieuse. Le reste, s'il vient, s'ajoutera par surcroît.

Je dois ajouter que, contrairement à notre premier projet, nous joindrons une traduction à tous les textes quels qu'ils soient.

5-6. Deux dissertations ont paru en même temps sur l'*Exhortation aux Grecs* et ont tranché la question d'authenticité en deux sens opposés : W. Widmann, *Die Echtheit der Mahnrede Justins des M. an die Heiden* (Mayence, 164 pp. in-8 ; 1902) ; et W. Gaul, *Die Abfassungsverhaeltnisse der pseudojustinischen Cohortatio ad Graecos* (Berlin, viii-110 pp., in-8; 1902). La première brochure contient une critique judicieuse des hypothèses antérieures; la seconde, une étude pénétrante du contenu et des sources ou écrits parallèles. M. Gaul place cet ouvrage entre 200 et 220.

7. M. G. Archambault a étudié : *Le témoignage de l'ancienne littérature chrétienne sur l'authenticité d'un* Περὶ ἀναστάσεως *attribué à Justin l'apologiste* (extrait de la *Revue de philologie*, t. XXIX [1905], pp. 73-93). La conclusion est un *non liquet*. Nous avons des fragments attribués à ce traité dans les *Sacra Parallela* de Jean Damascène et ils sont tirés probablement d'un ouvrage que Procope de Gaza avait entre

les mains. Mais les auteurs anciens ne peuvent nous servir à démontrer l'authenticité de ce traité. La décision appartient exclusivement à la critique interne. Dissertation bien conduite sur un thème fort ingrat ; mais la question devait être d'abord examinée et le résultat, quoique négatif, est nécessaire à connaître.

8. Le disciple de Justin, Tatien a été l'objet d'un travail approfondi qui mérite de nous arrêter plus longuement : *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien, suivies d'une traduction française du discours avec notes*, par Aimé Puech ; Paris, 1903 ; VIII-150 pp., in-8. (Université de Paris, *Bibliothèque de la Faculté des lettres*, XVII). Prix : 6 fr.

Il y a plus que des recherches dans le livre de M. Puech. Il y a des conclusions. Les voici.

Tatien avait d'abord été sophiste. Il a écrit son ouvrage en sophiste ; il est même possible qu'il l'a lu comme une conférence devant un auditoire de chrétiens mêlés de quelques païens. Les chapitres 19 et 35 contiennent des passages qui interdisent de croire que le *Discours* a été écrit à Rome. Tatien s'est inspiré de Justin. Son œuvre doit donc être bien postérieure à 155, date approximative donnée par M. Harnack. L'hypothèse de ce savant, que Tatien s'est absenté de Rome pour y revenir et pour en partir ensuite définitivement, est purement gratuite. Le *Discours* a dû être écrit entre 169 (mort de L. Verus) et 172 (fondation de l'école hérétique de Tatien, en Orient).

Les procédés de rédaction que l'on découvre dans Tatien sont ceux de la sophistique contemporaine, mais ils ne sont pas toujours appliqués avec rigueur et constituent chez l'écrivain plutôt des habitudes qu'une technique systématique ; il évite les hiatus, mais ne corrige pas ceux qui lui échappent ; il use du rythme prosodique à la fin des κῶλα avec une véritable virtuosité ; il imite les rhéteurs asiatiques par la brièveté des κῶλα et les inversions inattendues ; mais, peut-être sous l'influence de la Bible, il préfère le parallélisme et l'antithèse aux groupes ternaires et quaternaires des sophistes ; il sépare les mots qui se construisent ensemble, l'épithète est séparée du substantif, le substantif de l'article que suivent les déterminations (δημιουργίαν τὴν ὑπ'αὐτοῦ γεγενημένην, 5, 7). M. P. démontre tous ces procédés dans le chapitre III qui est un modèle d'analyse précise et déliée. Parmi les genres cultivés par les moralistes, c'est à la διάλεξις ou à la μελέτη que se rattache l'œuvre de Tatien. Il emprunte beaucoup à ces devanciers païens : catalogue d'εὑρήματα au chap. 1, commérages biographiques des chap. 2 et 3, arguments tirés de la littérature des *Protreptiques*, catalogue des statues où l'on retrouve la curiosité d'un paradoxographe et le goût de l'ἔκφρασις propre aux sophistes. En somme, comme bien d'autres, cet ouvrage chrétien se rattache directement au développement propre à la littérature païenne.

Il est intéressant de noter ces emprunts dans l'argumentation de Tatien. Sa théologie trahit surtout la préoccupation de réfuter le stoïcisme et de distinguer nettement Dieu du principe qui anime la matière. Mais il ne conteste pas l'existence de ce principe et admet ainsi, sous une forme corrigée, un des axiomes de la cosmologie stoïcienne : « L'esprit qui est répandu dans la matière, dit-il, est inférieur à l'esprit divin ; comme il est analogue à l'âme, on ne doit pas lui rendre les mêmes honneurs qu'au Dieu parfait » (ch. 4 ; trad. p. 113). Il y a en effet deux sortes d'esprit : un esprit d'ordre supérieur, qui est l'image et la ressemblance de Dieu, πνεῦμα ; un esprit d'ordre inférieur qui anime toute la matière, se trouve dans les astres, dans les anges, dans les plantes, dans les eaux, dans les animaux, dans les hommes : c'est l'âme, ψυχή. L'âme est faite d'une matière ténue et ressemble fort au principe igné des stoïciens ; elle est mortelle. L'esprit, πνεῦμα, peut conférer l'immortalité à l'âme par sa présence. Il en était ainsi dans l'homme avant la chute. L'homme tombé peut recouvrer son immortalité et sa dignité par le repentir et par la purification : alors l'esprit s'attelle (συζυγία, συζυγνύναι) avec l'âme. La psychologie de Tatien se trouve donc être encore une psychologie stoïcienne corrigée. L'homme se distingue, chez les stoïciens, des animaux par la parole articulée et l'ἡγεμονικόν ; il en est de même chez Tatien, sauf qu'il remplace l'ἡγεμονικόν par l'Esprit.

Qu'est-ce au juste que l'Esprit ? Pas plus que Justin, il ne le distingue nettement du Logos. On peut même dire que, lorsque Tatien cite le prologue de saint Jean, il confond l'Esprit, la lumière de Dieu qui a illuminé les ténèbres (c'est-à-dire l'âme), et le Logos (ch. 13 ; trad. pp. 125-126). Mais pour expliquer le rapport du Logos avec Dieu, Tatien se sert d'une comparaison avec la parole humaine, sans doute librement inspirée de la distinction stoïcienne entre le λόγος ἐνδιάθετος et le λόγος προφορικός.

La théorie des démons paraît inspirée du désir d'opposer une théorie chrétienne aux théories platoniciennes.

Toute cette théologie est conforme aux idées contemporaines, même là où elle est originale : Tatien ne soupçonne rien des formules de Nicée. Sa christologie est subordinatienne et a une couleur docète ; son Verbe divin est immanent au Père jusqu'au moment de la Création, où il est engendré.

Un dernier point par lequel Tatien se rattache à la littérature païenne est « l'argument chronologique ». Il veut montrer que la philosophie chrétienne est plus ancienne que la philosophie hellénique. Sur les chronographes d'Égypte, Ptolémée de Mendès et Apion, il fonde le synchronisme Moïse — Amosis — Inachos ; et un chronographe grec lui fournit la succession des rois d'Argos et le pont qui le fait passer d'Inachos à la guerre de Troie. Mais l'idée même de sa démonstration est inspirée probablement d'un polémiste judéo-hellénisant.

En résumé, le *Discours aux Grecs* est un Protreptique chrétien, dont la forme et beaucoup d'idées, ou, si l'on veut, la nuance des idées appartiennent aux traits généraux de la littérature contemporaine. On trouve aussi des germes des doctrines qui conduiront Tatien hors de l'orthodoxie.

Telle est l'image que dans ses *Recherches* nous présente de Tatien, M. P., et sa traduction nous permet de constater que l'image est fidèle. Il y avait mérite et difficulté à traduire le texte du *Discours* ; il est obscur et gâté par les copistes. On ne pouvait le traduire sans le discuter. M. P. s'est acquitté heureusement de toutes ces tâches. Il nous a épargné bien de la peine qu'il a prise lui-même.

P. 67 et ailleurs, l'explication de la chute des anges, ch. 6 et 9, rapprochée de l'ensemble, me paraît être la suivante. Les anges (que dans un passage du ch. 9, Tatien paraît appeler aussi démons) ont été créés avec l'âme inférieure commune à tous les êtres ; cet élément en a entraîné un certain nombre vers la matière, avec laquelle l'âme a des affinités ; c'est ainsi que le « premier-né » et ceux qui l'ont suivi se sont révoltés contre la loi de Dieu ; l'Esprit s'est aussitôt retiré d'eux. Ces trois accidents, inclination vers la matière, révolte, abandon de l'Esprit ont eu lieu simultanément et on ne peut guère établir entre eux de succession que logiquement. On arrive ainsi à expliquer que les démons sont devenus mauvais par un acte de leur libre arbitre, mais leur malice consiste en la prédominance exclusive de l'élément inférieur. Le mal, si je comprends bien, n'est pas cet élément lui-même, mais l'acte qui le fait dominer. Les difficultés signalées, p. 73 et ailleurs, paraissent se résoudre ainsi. — P. 152, ch. 34, la phrase sur Périclyménos, la mère de trente enfants, semble trahir une répugnance physique ; ce serait le premier trait de ces peintures dégoûtantes qui sont plus tard un des thèmes préférés des prédicateurs de la virginité.

9. Je ne crois pas que M. P. ait eu connaissance de l'article de M. Fiebig, dans la *Zeitschrift fur Kirchengeschichte*, XXI (1901), 149-159, où l'on trouve défendue une thèse analogue à celle de M. Kukula et étudiés les rapports de Justin et de Tatien.

10. La chronologie du ministère de Jésus dans Tatien est l'objet d'une discussion minutieuse de C.-H. Turner, *J. of theol. studies*, III (1901), 110. M. Turner étudie surtout les rapports de Tatien avec le quatrième évangile.

11. L'édition critique d'Eusèbe de Césarée, entreprise par l'Académie de Berlin, compte déjà plusieurs volumes : I. *Vita Constantini*, *Oratio ad sanctum coetum*, *Laus Constantini* (1902 ; par I-A. Heikel) ; II. *Histoire ecclésiastique*, livres I-V, avec la traduction latine de Rufin (1903, par E. Schwartz et Th. Mommsen) ; III. *Onomasticon* (1904, par E. Klostermann) ; *Théophanie* (1904, par H. Gressmann) ; IV. *Contra Marcellum*, *De ecclesiastica Theologia*, avec les fragments de Marcel d'Ancyre (1906, par E. Klostermann).

12. En attendant que M. Schwartz ait publié, avec le IIe volume de l'*Histoire ecclésiastique*, son introduction, on pourra consulter : A.-C. Headlam, *The Journal of theol. Studies*, IV (1903), 93-102. M. H. a passé en revue les éditions d'Eusèbe et indiqué leur méthode, leur valeur, les mss. sur lesquels elles reposent. Ces notes corrigent et complètent Preuschen, dans la *Gesch. der altchristl. Literatur* de Harnack, dont les indications sont tout ce qu'il y a plus embrouillé et à peu près inutilisables.

13-14. Il existait peut-être dès le temps d'Eusèbe, une traduction syriaque de l'*Histoire ecclésiastique*. Elle n'est plus conservée que fragmentairement, mais dans deux mss., l'un de 462, l'autre du VIe siècle tandis que le plus ancien ms. du texte grec n'est pas antérieur au IXe siècle. On comprend dès lors son importance. Aussi l'Académie de Berlin a-t-elle fait traduire en allemand ces fragments syriaques (*Die Kirchengeschichte des E., aus dem Syrischen uebersetzt*; par E. Nestle ; Leipzig, 1901 ; *Texte u. Untersuchungen*, N. F., VI, 2), et les deux livres de la traduction arménienne qui manquent à la version syriaque (*Eusebius Kirchengeschichte, Buch. VI u. VII, aus dem Armenischen uebersetzt* ; par E. Preuschen ; Leipzig ; 1902 ; *T. u. U.*, N. F., VII, 3). La traduction arménienne est un décalque servile de la version syriaque, exécutée vers 420.

15. On peut ajouter à ces sources indirectes, mais très précieuses, du texte de l'*Histoire*, un autre courant dérivé, et peut-être, lui aussi, remontant à la version syriaque.

Dans la version copte d'une histoire ecclésiastique, œuvre probable du patriarche monophysite d'Alexandrie, Timothée Ailure, se trouve des fragments tirés d'Eusèbe. Ils ont été traduits en anglais par W. E. Crum, dans les *Proceedings of the soc. of Biblical archaeology*, XXIV, n° 2.

16. Tous ces secours ont permis à M. Émile Grapin de publier le texte et la traduction des quatre premiers livres : *Eusèbe, Histoire ecclésiastique, livres I-IV, texte grec et traduction française* ; Paris, Picard, 1905 ; VIII-524 pp. in-12 (*Textes et documents*, 2) ; prix : 4 fr. L'histoire formera trois volumes. Le troisième contiendra, avec les deux derniers livres, l'introduction et l'index. En attendant, M. Grapin a groupé dans un appendice, en trente pages de petit texte, un grand nombre de renseignements, variantes de mss. et des versions, sources d'Eusèbe, rectifications historiques, références bibliographiques.

17. M. H. I. Lawlor a publié dans la revue de philologique de l'université de Dublin, *Hermathena*, un article très important sur la méthode et les sources d'Eusèbe : *Two notes on Eusebius*, *Hermathena*, Vol. XI, n° XXVI, 1900 ; pp. 10-49. La première « note » concerne Hégésippe. D'après M. L., les citations des *Hypomnemata* forment un texte continu. Nous aurions là, en grande partie, le Ve livre

seul qui aurait été de contenu historique. Cette vue a été approu-
e, dans l'ensemble par M. Harnack, *Deutsche Literaturzeitung*, 1900,
51-52, col. 3288.

La deuxième note cherche à expliquer les erreurs et les complica-
ons chronologiques d'Eusèbe par l'état matériel des rouleaux de la
bliothèque de Césarée. M. Lawlor reconstitue onze de ces mss. :
Actes de Martyrs ; 2° Trois œuvres de Philon ; 3° Justin ; 4° Lettres
Denys de Corinthe ; 5° Méliton ; 6° Hippolyte ; 7° Lettres sur le
hisme novatien ; 8° Lettres de Denys d'Alexandrie sur ce sujet ;
Lettres du même sur le baptême ; 10° Lettres festales du même ;
° Lettres du même sur le sabellianisme. Eusèbe a souvent pris l'ordre
s pièces que contenait un rouleau pour l'ordre chronologique ; de là,
s indications peu sûres. L'hypothèse de M. Lawlor mérite d'être
tenue. Elle fait entrer la critique des sources de l'*Histoire* dans une
ie nouvelle.

18. Comme préparation à l'édition annoncée plus haut (tome III,
uxième partie ; ci-dessus, p. 253), M. H. Gressmann (*Studien zu*
usebs Theophanie (Leipzig, 1903 ; XII-154-70 pp.) a étudié la version
riaque de la *Théophanie* et l'a comparée avec les citations des
haînes et celles qu'Eusèbe fait lui-même. L'auteur considère l'ou-
age comme un exposé populaire et apologétique, écrit vers 333.

19. Une œuvre considérable et qui a coûté beaucoup de temps et
efforts est la nouvelle édition de la *Préparation* évangélique : *Eusebii*
amphili Euangelicae praeparationis libri XV ; ad codices manus-
iptos denuo collatos recensuit, anglice nunc primum reddidit, notis
indicibus instruxit E. H. Gifford, *olim archidiaconus Londinen-*
s ; Oxford, at the Clarendon press, 1903 ; London, Edinburgh and
ew York, Henry Frowde ; cinq tomes in-8 : I, *Text I-IX*, XLIII-572 pp. ;
, *Text. Libri X-XV*, 541 pp. ; III. par prior, *Translation*, I-IX,
XI-487 pp. ; III, pars posterior, *Translation*, X-XV, pp. 488-948 ; IV,
otes, 575 pp. Prix : 5 livres 5 sh. (131 fr. 25). La traduction et la
éface sont publiées aussi à part (25 sh.).

L'introduction du premier volume est purement critique et biblio-
aphique. Onze mss. ont été étudiés, mais trois seulement sont les
ndements du texte : *A*, Paris, B. N. 451 (Xe s.) ; *I*, Venise, Marcienne
1 (XVe s.) ; *O*, Université de Bologne 3643 (XIIIe s.). Une page de ce
rnier ms. est reproduite en tête du volume. Les autres mss. sont
rivés de l'un des trois mss cités ou sont trop incomplets pour servir
témoins.

M. G. mentionne six éditions : une septième, dans Migne, n'est que
reproduction de celle de Viguier (1628). Quatre éditions sont du
e siècle : Heinichen (1842), Gaisford (Oxford, 1843), G. Dindorf
867), Heikel (1888). Il existe une traduction française dans les
émonstrations évangéliques publiées par Migne.

Aux mss. et éditions de l'ouvrage d'Eusèbe, il faut joindre ceux des

très nombreux auteurs cités par Eusèbe. Sur ce point, M. G. ne s'explique pas dans son introduction. Il ne faut sans doute pas corriger les citations d'Eusèbe par le texte original. Mais, en beaucoup de cas, celui-ci peut aider à corriger les mss. de la *P. E.* M. G. n'a pas négligé cette partie de sa tâche. On n'a qu'à étudier son apparat critique pour le voir.

Eusèbe est-il un témoin fidèle des textes qu'il cite? Scaliger l'a grossièrement traité de faussaïre. Ces attaques ont été renouvelées par d'autres savants, comme Niebuhr. Il y a la contre-partie. On est favorablement impressionné par le témoignage que rend en connaissance de cause un érudit aussi informé et aussi rigoureux que M. Diels. Les critiques ont été parfois le signe de l'ignorance. Une connaissance plus étendue, plus complète et plus pénétrante de l'antiquité nous ont fait comprendre des textes qui avaient d'abord surpris. Il ne faut pas non plus demander à ce vieil antiquaire la sévérité exacte d'un philologue moderne.

Une seconde introduction est placée par M. G. en tête de la traduction anglaise. On y trouve les renseignements ordinaires sur l'auteur; la date, l'occasion, la méthode, le style, le contenu de l'ouvrage; les citations importantes d'ouvrages perdus. Ce sont ces citations qui font, pour la plupart des lecteurs modernes, la valeur de la *P. E.*: fragments de Callimaque, d'Euripide, du poète dramatique juif Ezekiel, du poète épique juif Philon, de Théodote, de Pindare, d'oracles de poètes orphiques; le fameux morceau de Sanchoniathon traduit par Philon de Byblos; des pages de Philon le juif, de Diodore de Sicile, d'Alexandre Polyhistor, de Jules Africain, d'Evhémère, d'Aristoclès le péripatéticien, de néo-platoniciens et de néo-pythagoriciens. Toute une antiquité obscure nous est révélée dans ces pages.

Cette érudition est classée dans un plan très simple. Eusèbe veut démontrer la supériorité de la Révélation judéo-chrétienne sur les cultes païens et les systèmes philosophiques. Pour cela, il groupe ses quinze livres en cinq parties de trois livres. Dans la première (I-III), il discute les trois explications de la théologie païenne, mythique, allégoriqne et politique. La seconde est un examen des principaux oracles, du culte des démons, des opinions des philosophes grecs sur le destin et le libre arbitre (IV-VI). Dans la troisième partie, Eusèbe donne les raisons de préférer la religion des Hébreux et fournit de nombreux témoignages rendus en faveur de la supériorité des Écritures et de l'exactitude de leur histoire (VII-IX). Dans les livres X-XII, Eusèbe accuse les Grecs d'avoir exploité pour leur théologie et leur philosophie les ouvrages des Hébreux et insiste surtout sur la dépendance de Platon vis-à-vis de Moïse. Cette comparaison est poursuivie dans les trois derniers livres et complétée par le tableau des contradictions des philosophes grecs, surtout des péripatéticiens et des stoïciens.

M. G. montre par l'analyse de chaque livre que la même méthode y est poursuivie. Eusèbe classait bien ses fiches.

Si l'on voulait commenter dans le détail et le texte d'Eusèbe et ses nombreuses citations, il faudrait des volumes. M. G. n'en a qu'un. Il s'est borné à éclairer le grec d'Eusèbe et à fournir les renseignements les plus immédiats, de langue, d'histoire, d'archéologie, de biographie. Il a donné un soin particulier aux passages parallèles des anciens. Les notes sont courtes, mais nombreuses, de sorte que le lecteur est constamment aidé. En somme, celui qui n'a qu'à consulter Eusèbe en passant, cas le plus ordinaire, trouvera l'essentiel dans ce commentaire.

Les tables alphabétiques sont nombreuses : à la fin du texte grec, *index scriptorum quorum excerptis usus est Eusebius*, *index rerum et nominum* ; à la fin de la traduction, une traduction anglaise de ce dernier index ; à la fin des notes, un index des mots grecs. Les pages de Viguier sont indiquées partout et servent aux références.

Après l'édition de Gaisford, M. Gifford fait de la *Préparation évangélique* en quelque sorte une propriété de l'université d'Oxford.

II. Rapports de l'Église et de l'État. — 1° *Questions générales.* — 1. M. Adolf Harnack (*Der Vorwurf des atheismus in den drei ersten Jahrhunderten*, Leipzig, 1905 ; N. F., XIII, 4 ; 16 pp. in-8), a réuni les textes où les chrétiens qualifient les païens d'athées, appellent le paganisme athéisme (y compris *Ephes.*, II, 12) ; où les chrétiens attribuent la même note aux hérétiques ; où ils sont traités eux-mêmes d'athées. Il rattache ces derniers textes aux lois contre le sacrilège. L'athéisme est le refus de reconnaître les dieux de la cité. Cela est exact. Cependant nous ne touchons pas encore au motif profond, à la philosophie de l'accusation. Voir sur cette raison dernière, Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce*, t. I, p. 173-174 (trad. Reymond).

2. Dans le même fascicule des *T. u. U.* (*Die Frau in römischen Christenprocess*, 82 pp. in-8), M. Augar a recueilli toutes les mentions de procès de christianisme intentés à des femmes, dans les auteurs ecclésiastiques, dans les actes et le martyrologe hiéronymien. Il essaie ensuite de déterminer les éléments de la procédure, le délit, la marche du procès, la peine. Il compare ces données avec celles que l'histoire et la jurisprudence fournissent d'autre part sur les procès intentés à des femmes. Quatorze cas, attestés pour la plupart dans de bons documents, s'échelonnant de 31 (la fille de Séjan) à 309 environ (Théodora), prouvent que le viol et l'internement dans un lupanar étaient des peines que le juge pouvait prononcer. Le viol des jeunes filles précédait l'exécution de la peine capitale, parce qu'on voulait éviter de mettre à mort des vierges. Sur la procédure et les accusations, M. Augar en est resté aux travaux de MM. Harnack, Mommsen, Weis. Les recherches, poursuivies depuis plusieurs années par M. Callewaert, eussent dû être mentionnées et discutées.

3. Dans *Militia Christi, Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten* (Tübingen, 1905; VII-129 pp. in-8), M. Adolf HARNACK étudie trois questions : 1° Le christianisme a-t-il pris à un moment donné, pour plus ou moins longtemps, le caractère guerrier, et a-t-il prêché la guerre sainte? 2° L'Église a-t-elle imposé à ses adeptes une discipline militaire? 3° Quelle a été l'attitude de l'Église vis-à-vis de l'armée et de la carrière militaire? La première question est résolue négativement ; mais on voit de bonne heure, en Occident, les métaphores militaires apparaître, et avec les métaphores, une tendance à la discipline militaire. Les expressions de Tertullien, en divers traités, sont connues ; mais ce thème apparaît déjà dans Clément de Rome. Subsidiairement, l'appréciation de l'Ancien Testament subit les conséquences de l'esprit guerrier qui y règne. Origène se tire des objections de Marcion contre le dieu sanguinaire des Juifs par l'allégorie et par l'élaboration de l'idéal ascétique. La lutte contre le péché remplace la guerre contre Moab. Il en fut autrement au IVe siècle, où les masses, récemment converties, tournèrent souvent leur fureur contre l'ancien culte. Jusqu'au temps de Marc Aurèle, on manque de renseignements sur la manière dont les chrétiens ont considéré et admis l'état militaire. A partir de cette date, les témoignages se multiplient. On trouve les principaux reproduits dans l'appendice, où M. Harnack a réuni les témoignages les plus caractéristiques. Parmi ses devanciers, il aurait pu citer (p. VI) les Bollandistes, *Acta sanctorum*, t. XIII, p. 533 suiv.

4. Les formes légales des persécutions chrétiennes ont été l'objet des recherches de C. CALLEWAERT. A la question : *Les premiers chrétiens furent-ils persécutés par édits généraux ou par mesures de police ?* notre collaborateur (*Rev. d'hist. ecclés.*, II [1901], 771-797; III (1902), 5-25), répond, avec Tertullien, « par édit ». L'édit en question, « Non licet esse christianos », vise la *nomen christianum*, et fut porté par Néron. Suétone et la correspondance de Pline et de Trajan confirment Tertullien. Avant l'édit, il y eut une courte période de *coercitio* policière ; cette période est seule mentionnée par Tacite. L'hypothèse de M. Callewaert est très satifaisante et trouve un appui dans Sulpice Sévère et la première lettre de saint Pierre. Elle me ramène à ma propre opinion, telle que je l'avais formulée dans la *Revue critique* en 1894 et dont des travaux plus récents (voy. *Revue*, V [1900], 179) m'avaient ébranlé.

2° *Hagiographie.* — 1. Un choix d'actes de martyrs a été publié par M.-R. KNOPF, dans la collection Krüger : *Ausgewählte Märtyreracten*; Tübingen u. Leipzig, Mohr, 1901; IX-120 pp. in-8°, 2 Mk. 50. On y trouve les documents relatifs aux martyrs suivants : Polycarpe; Carpus, Papylus et Agathonike ; Ptolémée et Lucius; Justin et ses compagnons; martyrs de Lyon ; Scillitains ; Apollonius ; Perpétue et Félicité ; Potamienne et Basilide ; Pionius ; Cyprien (les deux docu-

ments) : Marinus ; Maximilien ; Marcellus ; Félix ; Dasius ; Agape, Chionia et leurs compagnes ; Euplius ; Philéas et Philorome ; testament des quarante martyrs. Une bibliographie précède les textes et ils sont suivis de trois tables : références bibliques, noms grecs, noms latins. Petit volume sans prétention qui rendra service.

2. Presque en même temps, une autre collection paraissait : *Acta martyrum selecta, Ausgewählte Märtyreracten u. andere Urkunden aus der Verfolgungszeit der christlichen Kirche*, herausg. von Oscar von Gebhardt ; Berlin, Alexander Duncker, 1902 ; xii-260 pp. pet. in-8 ; prix : 4 Mk. M. von G. n'a pas les extraits d'Eusèbe et de Justin, ni les actes des saints Maximilien, Marcel, Félix, Dasius, Agape et ses compagnes, Philéas et Philoromus. En revanche, il a ceux des saints Achatius, Maxime, Conon, Marien et Jacques, Montan et Lucius, Irénée de Sirmium, des Quarante martyrs, de Paul et Thècle ; il a aussi les *Gesta apud Zenophilum*, et les *acta purgationis Felicis episcopi Autumnitani*. Enfin il a publié les deux *Libelli* de 250 et l'inscription d'Arycanda. L'ensemble est donc plus complet. D'autre part, M. von G. a très soigneusement revu les textes, et il les a accompagnés d'un apparat critique sommaire. Pour quelques-uns, la lettre de Lyon, les actes de Perpétue et de Félicité, de Conon, des quarante martyrs, il a pu se servir de collations nouvelles et même de nouveaux mss. L'inscription d'Arycanda est donnée dans les deux restitutions de Mommsen et de Benndorf et Bormann. Il va sans dire que tout ce travail est fait avec l'acribie philologique de M. von G. Enfin des tables des références bibliques et des noms propres achèvent de rendre ce volume pratique et parfaitement approprié à des exercices universitaires.

3. Enfin dom H. Leclercq, a commencé une traduction des Actes : *Les martyrs, recueil de pièces authentiques sur les martyrs, depuis les origines du christianisme jusqu'au XXe s.; I, Les temps néroniens et le IIe siècle* ; Paris, Oudin, 1902 ; cvi-229 pp. in-12. Une longue introduction donne des renseignements généraux sur le régime des persécutions, la procédure, les supplices, etc. Il y a quelque confusion çà et là ; ainsi dans la classification des documents hagiographiques, la distinction entre Actes et Passions, distinction d'ailleurs mal établie, exclut les récits de témoins oculaires, mentionnés p. xx. Les passions traduites dans ce volume sont divisées en actes authentiques et pièces interpolées ou rédigées postérieurement. On a ainsi : la passion de N.-S. (quelle combinaison ?), les martyres des saints Étienne, Jacques le Majeur, Jacques de Jérusalem, des jardins de Néron, des saints Pierre et Paul (extraits divers), Flavius Clemens, Jean évangéliste (deux phrases), martyrs d'Asie-Mineure et de Bithynie, Siméon de Jérusalem, Ignace d'Antioche, martyrs de Bithynie sous Trajan, d'Asie sous Hadrien, Polycarpe, Carpos et compagnons, Ptolémée et compagnons, Justin, martyrs de Lyon, Scillitains, Apollonius, Perpétue et Félicité ; dans l'appendice : Thècle, André apôtre, Clément pape, Nérée

et Achillée, Ignace d'Antioche, Symphorose et ses fils, Félicité et ses fils, Épipode et Alexandre, Cécile.

Ces traductions ne sont pas toujours exactes ni surtout complètes. Ainsi, dans les actes de Carpos, Papylos et Agathonicè, éd. Gebhardt, l. 10, τοὺς θεοὺς τοὺς τὰ πάντα διοικοῦντας, n'est pas très bien rendu par « les dieux tout-puissants ». Voici les omissions que j'ai relevées dans les huit premiers paragraphes de la même passion (27 lignes de l'éd. Gebhardt) : μάρτυρες τοῦ Χριστοῦ, ἐπὶ σωτηρίᾳ ἡμῶν, τοιούτοις δὲ εἰδώλοις (omission regrettable *au point de vue littéraire*), οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταί, κατὰ τὴν θείαν ὑπόμνησιν τοῦ κυρίου, μετὰ τοῦ πλανήσαντος τὸν ἄνθρωπον, τὸ ἐξαίρετον κτίσμα τοῦ θεοῦ, λέγω δὴ τοῦ διαβόλου τοῦ παραζηλώσαντος οἰκείᾳ πονηρίᾳ τοὺς δαίμονας. Les phrases : « un tel dit, un tel répondit », sont supprimées. On objectera que le récit gagne en vivacité. Ce n'était pas la peine de tant railler les belles infidèles du XVIIe siècle, pour accommoder, nous aussi, ces vieux textes à une mode différente, mais à notre mode. Nous n'avons pas le droit de donner à ces rédactions la légèreté de Voltaire ou de Lucien. L'omission des petites phrases destinées à introduire les réponses enlève à ces pièces le caractère de procès-verbal qu'elles prétendent avoir. Et je trouve dans la suite ; ὁ δὲ ἀνθύπατος θυμωθεὶς ἔφη : la colère du juge a disparu avec l'incise. Je ne voudrais pas jeter la suspicion sur une entreprise digne d'intérêt. Mais ces volumes ont une mission pédagogique à remplir dans les publics pieux. Il eût été conforme à ce rôle, d'imposer à des esprits gâtés par une littérature frelatée, le contact rude des originaux.

Le deuxième volume a pour titre spécial : *Le troisième siècle, Dioclétien*; Paris, 1903, L-496 pp. in-12 ; Oudin, 9, rue Soufflot (prix : 3 fr. 50). Parmi les Actes traduits, j'ai remarqué le Testament des quarante martyrs de Sébaste, les passions ds Théodote, de Dasius, de Félix de Tibiuca, de Cyprien, des vierges d'Ancyre. Plusieurs sont traduits des langues orientales, ceux d'Habid d'Édesse, du syriaque ; ceux de Jean de Tchénemoulos, du copte ; ceux des saintes Hripsimiennes, de l'arménien. Comme dans le premier volume, un appendice contient les « rédactions postérieures et pièces non historiques. » Je ne suis pas sûr que tel morceau ne devrait pas émigrer de la première partie du volume à la seconde. Ce serait sûrement le cas de la passion de saint Savin d'Assise, si dom Leclercq avait pu deviner les conclusions de M. Lanzoni, *La Passio S. Sabini o Savini*, dans la *Römische Quartalschrift*, XVII (1903), p. 1. Deux dissertations ouvrent le volume, après une assez longue préface : Les chrétiens condamnés aux mines, et : Comment le christianisme fut envisagé dans l'Empire romain.

Le troisième volume porte trois noms de persécuteurs : *Julien l'Apostat, Sapor, Genséric* (Paris, Oudin, 1904 ; CCXXXIV-422 pp. in-12 ; prix : 3 fr. 50). Ce volume contient, dans l'introduction, trois médaillons ; dom Ruinart, J.-B. de Rossi et Le Blant ; une préface,

en trois parties, sur « quelques martyrs dont les noms sont connus de Dieu », unité du mobile surnaturel chez tous les martyrs, de quelques supplices et de leur représentation dans l'antiquité ; la traduction partielle du *De mortibus persecutorum* et de l'*Apologie* d'Athanase commence l'appendice, précédé de cet avis : « Les documents que l'on va lire jouissent pour la plupart d'une autorité historique, dont le degré resterait seul à établir. » Cette note est dirigée contre les sceptiques, au premier rang desquels siègent les Bollandistes du xxe siècle. Les documents ainsi recommandés concernent Salsa, Cyrille; Eusèbe, Nestabe et Nestor; Macédonius, Théodule et Tatien ; les jeunes gens de Pessimonte, Publia, les vierges d'Héliopolis, Jean et Paul, Théodoret, Juventin et Maximin, Bonose et Maximilien, Basile d'Ancyre, Sabas le Goth. Viennent enfin les actes des martyrs perses ; les vers attribués à Prosper d'Aquitaine ; l'ouvrage de Victor de Vit sur la persécution des Vandales.

4. Sous le titre : *Ein Original-Dokument aus der Diocletianischen Christenverfolgung, Papyrus 713 des British Museum* (Tübingen, 1902; VII-36 pp. in-8). M. Deissmann a réédité un document très intéressant, publié d'abord par MM. Grenfell et Hunt, dans leur *Greek Papyri, series II*, 1897, p. 115, n° 73. Au reste, en voici le texte et la traduction :

Ψενοσίρει πρεσβ<υτέ>ρω Ἀπόλλωνι
πρεσβυτέρω ἀγαπητῶ ἀδελφῶ
ἐν Κ(υρί)ω χαίρειν.
πρὸ τῶν ὅλων πολλά σε ἀσπά-
5 ζομαι καὶ τοὺς παρά σοι πάντας
ἀδελφοὺς ἐν Θ(ε)ῶ. γινώσκειν
σε θέλω, ἀδελφέ, ὅτι οἱ νεκρο-
τάφοι ἐνηνόχασιν ἐνθάδε
εἰς τὸ ἔσω τὴν Πολιτικὴν τὴν
10 πεμφθεῖσαν εἰς Ὄασιν ὑπὸ τῆς
ἡγεμονίας. καὶ <τ>αύτην πα-
ραδέδωκα τοῖς καλοῖς καὶ πι-
στοῖς ἐξαυτῆς τῶν νεκροτά-
φων εἰς τήρησιν, ἔστ' ἂν ἔλ-
15 θῃ ὁ υἱὸς αὐτῆς Νεῖλος. καὶ
ὅταν ἔλθῃ σὺν Θεῶ, μαρτυρή-
σι σοι περὶ ὧν αὐτὴν πεποι-
ήκασιν. ὃ <ἡ>λω<σ>ον <δέ> μοι
κ<αὶ σὺ> περὶ ὧν θέλεις ἐνταῦ-
20 θα ἡδέως ποιοῦντι.
ἐρρῶσθαί σε εὔχομαι
ἐν Κ<υρί>ω Θ<ε>ῶ.

Adresse :

Ἀπόλλωνι × παρὰ Ψενοσίριο <ς>
πρεσβυτέρω × πρεσβυτέρου ἐν Κ<υρί>ω

« Psenosiris le prêtre (« au prêtre » littéralement), à Apollon le prêtre, son cher frère dans le Seigneur, salut. Avant tout, je te salue beaucoup ainsi que tous les frères en Dieu qui sont près de toi. Je veux te faire savoir, frère, que les fossoyeurs ont amené ici dans l'intérieur, Politikè qui est envoyée dans l'Oasis par l'administration du gouverneur. Et aussitôt, je l'ai confiée en sauvegarde à ceux des fossoyeurs qui sont excellents et fidèles jusqu'à l'arrivée de son fils Nil. Quand il viendra avec l'aide de Dieu, il l'informera de ce qu'ils ont fait pour elle. Donne-moi des nouvelles toi aussi sur ce que tu désires ici ; j'en serai content. Je te souhaite d'être fort dans le Seigneur. »

Adresse : « A Apollon, le prêtre, de Psenosiris le prêtre dans le Seigneur. »

Jusqu'ici, on avait lu : τὴν πολιτικήν, et on entendait : « l'hétaïre ». Mais le document, quoique rédigé de manière à ne pas éveiller de soupçons, est chrétien. M. D. n'a pas de peine à montrer l'invraisemblance de la première interprétation. Πολιτική est un nom propre connu. Dès lors, il s'agit d'une chrétienne exilée dans la grande Oasis par le gouverneur d'Égypte. Elle a été conduite par les agents jusqu'à l'oasis. A Kysis, aujourd'hui Dûsch-el-Kala, où l'on a trouvé de nombreux papyrus provenant des archives des νεκροτάφοι, elle a été recueillie par le prêtre Apollon. Celui-ci l'a remise à des membres du collège qui allaient dans l'intérieur de l'oasis, où habitait le prêtre Psenosiris. Psenosiris l'a confiée à ceux des νεκροτάφοι qui sont chrétiens. Il écrit pour rassurer Apollon sur sa protégée. L'emploi de l'article se justifie, parce qu'Apollon la connaît bien. Notre papyrus est la lettre originale.

M. D. suppose que Nil, séparé de sa mère, va la rejoindre en passant par Kysis; là, il donnera des renseignements oraux à Apollon. M. D. pense que la lettre est confiée aux νεκροτάφοι retournant à Kysis. Mais comment Nil pourrait-il donner de longs renseignements sur la manière dont sa mère a été traitée ? M. D. imagine que Nil a reçu une lettre plus circonstanciée de Psenorisis ou de sa mère. Mais pourquoi n'annonce-t-on pas son voyage plus explicitement ? J'hésite donc un peu à accepter l'interprétation de M. D. Apollon savait bien des choses, et n'avait pas le même besoin que nous d'en être informé.

En tout cas, cette lettre est avec la lettre de Rome trouvée au Fayoum, la plus ancienne lettre originale écrite par un chrétien. Elle est, de plus, la relique d'une persécution. Les papyrus des νεκροτάφοι portent des dates entre 242 et 301. L'état du christianisme, révélé par la lettre, suppose qu'il est établi depuis un certain temps. Il est donc prudent

de ne pas placer le document plus haut que la persécution de Dioclétien.

M. D. a mis à commenter le texte la science de la philologie chrétienne qu'on lui connaît. Voir sa distinction de la suscription et de l'adresse (p. 10 et n. 13); ses observations sur les abréviations Κ(υρί)ω et Θ(ε)ῶ, déjà courantes au point d'être employées dans la correspondance, et connues probablement par les mss. bibliques; ses remarques sur les formules épistolaires; etc. Noter que la disposition de l'adresse, les noms propres sur la première ligne, sur la seconde, au-dessous de chacun d'eux, les qualités, est semblable à celle des noms et rôles de personnages dans les en-tête de scènes des mss. d'auteurs dramatiques.

Les conclusions de M. Deissmann n'ont pas été admises par tout le monde. M. Harnack a défendu l'ancienne interprétation du document, *Theol. Literaturzeitung*, 1902, n° 7 : sa discussion ne m'a pas convaincu.

5. Le P. Quentin a publié une très intéressante passion : *Passio sancti Dioscori* (*Anal. Boll.*, XXIV [1905], 321) martyr égyptien de Cynopolis (probablement Cynopolis du haut, aujourd'hui El Qîs, entre Minieh et Behnesah, l'ancienne Oxyrhynque). Le préfet est Culcien et le martyre remonte au début de la persécution. Dioscore est le fils d'un lecteur. Culcien veut se faire livrer les Écritures. Mais Dioscore déjoue habilement ses questions et ne trahit ni les Écritures ni son père. Culcien, comme dans la passion de Philéas (*B.H.L.*, n° 6800), paraît curieux de la personnalité de l'apôtre Paul. A noter, dans les réponses de Dioscore, les expressions suivantes qui intéresseront les historiens du dogme : 1° *Spiritus sanctus, qui multum diues est ipsius Ihesu* (p. 325, l. 12); le P. Q. rapproche *Actes*, xvi, 7; *Rom.* viii, 9; — 2° *Culcianus dixit : « Est Deus qui nascitur de muliere ». Dioscorus dixit : « Reddo rationem. In nobis quidem sicut per Euam mors regnauit, ita in Maria, quae genuit Dominum nostrum Ihesum Christum, omnes uiuificantur. »* Le rapprochement d'Ève et de Marie est connu; le P. Q. renvoie à Irénée, III, 22; V, 19; Tert., *De carne Christi*, 17; Justin, *Dial.*, c; et aux textes réunis par Otto, *Corpus apolog.*, t. II, p. 358. Il ajoute : « Ici Dioscore ne fait en somme que transposer le texte de *I Cor.*, xv, 22. » Toujours est-il qu'une seconde rédaction a donné à ces assertions une forme d'orthodoxie plus banale. Dioscore est mis trois fois à la torture, flagellé, puis décapité. Cette passion donne l'origine de certains détails dans divers récits postérieurs. Un groupe de passions coptes est attribué à Jules de Khebs ou d'Aqfahs, *commentariensis* du gouverneur et chrétien secret. Nous le retrouvons dans cette fonction, avec le nom de Julien, dans la passion de Dioscore. On voit le travail de la légende.

Le document n'existe plus que dans deux rédactions latines, publiées toutes deux par Dom Quentin, et dont la seconde est déjà un remaniement.

Le plus curieux est que M. Rendel Harris, *The Dioscuri in the Christian legends* (Cambridge, 1903), p. 46 suiv. et 63, avait vu dans ce Dioscore un démarquage chrétien des Dioscures. Son raisonnement était fondé sur les dates de la fête, 13 octobre, chez les Grecs, 18 mai chez les Latins. Il y a encore d'autres dates chez les Latins, 17 juin, par exemple. Mais ce qui était vraiment admirable en cette affaire, c'est que la date de la fête des Dioscures était inconnue. Au lieu d'établir le rapprochement sur une identité des dates, on déduisait des indications du calendrier la notion d'une fête mensuelle, d'ailleurs inconnue, revenant le 18 ou 19 (voy. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, p. 285 suiv.). Cette fantaisie n'a même plus de prétexte maintenant. On ne peut plus douter de la réalité de saint Dioscore, martyr chrétien. Quelle perte pour la mythologie grecque !

6. M. Mahieu, élève du séminaire historique de l'université de Louvain, a étudié encore une fois l'*Epistula Eucherii et le martyre de la Légion Thébéenne* (*Museon*, XVII, 1898; 25 pp. in-8). Ses conclusions ne sont pas entièrement nouvelles; mais, comme elles s'appuient sur une discussion serrée, quoique un peu confuse, et que la pièce a un grand intérêt pour notre histoire religieuse, il n'est pas déplacé de résumer ce travail un peu ancien, qui risque d'être enterré dans une revue très spéciale. J'y apporterai quelques précisions qui y manquent.

On a deux recensions des Actes des martyrs d'Agaune qui portent toutes deux le nom d'Eucher. Elles sont précédées d'une *Epistula ad Saluium*. La plus courte, *A*, ainsi que l'épître, est vraiment l'œuvre d'Eucher, évêque de Lyon, mort au milieu du ve s. L'existence d'une passion et d'une basilique est attestée peu après par la biographie de saint Romain de Condate († 460), écrite vers 510, et par le discours de saint Avit, prononcé en 515, à l'occasion de la reconstruction de la basilique. Le texte *A* est conservé dans des mss. anciens, notamment B. N. lat. 9550 de la fin du viie s. (comment M. M. peut-il écrire, p. 4 : « Nous ne connaissons pas l'âge exact des plus anciens mss. » ?). *B* représente le texte *A* accru des enjolivements ajoutés par chaque génération monastique; il mentionne, entre autres faits qui permettraient de dater sa dernière main, la découverte du corps de saint Innocent dans le Rhône vers 460, la reconstruction de l'église d'Agaune sous l'abbé Ambroise vers 520, l'introduction à Saint-Maurice de la psalmodie perpétuelle par le roi Sigismond et la mort de ce roi survenue en 523. Ces indications avaient conduit Rettberg à placer au vi^e s. un Eucher II, inconnu d'ailleurs comme évêque de Lyon, et à imaginer que notre légende était la transposition d'une légende grecque, celle de Maurice d'Apamée, dont la première mention se rencontre au ve s. Cet échaffaudage croule puisqu'il est évident que *B* est un développement de *A*.

Ce dernier texte se trouve donc être le document unique de la passion. Sa fidélité résulte de la déclaration suivante du prologue : « Ab

doneis auctoribus rei ipsius ueritatem quaesiui ; ab his utique qui affirmabant ab episcopo Genauensi sancto Isaac [entre 389 et 415], hunc quem rettuli passionis ordinem cognouisse ; qui, credo, rursum haec retro a beatissimo episcopo Theodoro [évêque d'Octodurum depuis 349, a signé au concile d'Aquilée en 381], uiro temporis anterioris, acceperat. » A cette tradition orale, mais à base monumentale, Eucher a dû ajouter les ornements de la rhétorique : le tableau de la persécution de Dioclétien, le portrait de Maximien Hercule (peut-être inspiré par le *De mortibus persecutorum*, 29-30), une définition de la légion de 6.600 hommes (d'après Végèce ?), une description géographique tirée d'un itinéraire, le discours et le message des héros. Dès lors, on peut restituer ce qui se disait au temps de l'évêque Théodore : de nombreux soldats avaient souffert pour la foi et avaient été enterrés à Agaune, et de leurs noms avaient survécu ceux des officiers Maurice, Candide et Exupère. Le mot « legio » de la tradition populaire a pris sous la plume érudite d'Eucher une valeur technique qu'il n'avait pas. Ému de ces récits et probablement préoccupé par un culte non officiel rendu sur les lieux, l'évêque Théodore fit faire des recherches : « Acaunensium martyrum corpora... Theodoro eiusdem loci episcopo reuelata traduntur ». Il est inutile d'insister sur le singulier contresens de M. Hauck, qui comprend *reuelata* au sens d'une révélation : dans le latin du temps, le mot signifie : « découverts ». Nous avons là un récit très naturel et très conforme aux mœurs des IVe et Ve s., dont l'histoire est remplie d'inventions et de translations de corps saints. Reste à savoir ce que valaient ces découvertes : il suffit de rappeler certain trait de la vie de saint Martin (Sulp. Sév., *Vita M.*, c. 11).

A partir de Théodore, la légende a pris plus de consistance et c'est alors qu'ont pu déjà se glisser des détails précis, mais imaginés. On voulait en savoir très long ; de là pour nous quelques embarras. Il existait trois légions de Thébéens à la fin du IIIe s. ; d'autre part les titres donnés aux officiers conviennent non à des légionnaires, mais à des officiers de cohorte. Il y a là une première difficulté que M. M. ne résoud pas. Serait-ce que l'érudition d'Eucher, un peu brouillonne, aurait mal tiré parti de la *Notitia dignitatum* ? Une autre difficulté est dans la chronologie. *A* mentionne simplement Maximien Hercule ; *B* en sait davantage et met l'avènement en rapport avec la répression des Bagaudes (285-286). On verra dans l'article de M. M. les inconvénients des divers systèmes proposés. Ce qui paraît sûr, c'est que *B* aura voulu ajouter une nouvelle précision au récit en tirant sa datation d'Orose VII, xxv, 2. Quelle confiance mérite un tel renseignement, inséré par conjecture, on en jugera quand on saura que le même document *B* envoie les Thébéens à Rome auprès du pape Marcellin (296-304), dix ans au moins *après* la campagne contre les Bagaudes. Enfin le 6e chapitre de *A* rattache, avec beaucoup de restrictions (« dicuntur », « fama »), le martyre d'Ursus et Victor à Soleure, au martyre de la

légion thébéenne. Cette partie est fort instructive. On a peu à peu « inventé » des Thébéens en bien d'autres lieux qu'Agaune. Ce mouvement commençait au temps d'Eucher, et naturellement par les saints les plus proches. On voit par cette analyse quels développements successifs a reçu la tradition primitive, et sans doute déjà un peu complaisante, que représente pour nous le nom de l'évêque Théodore. Quant à la nature exacte de ce résidu, j'estime que les développements de Scupoli, dans le *Combat spirituel*, sur les dangers de la curiosité, sont tout à fait sages.

7. M. Wilhelm Meyer, de Spire, s'est attaqué à des textes non encore étudiés : *Die Legenden des h. Albanus, des Protomartyr Angliae, in Texten vor Beda* (Berlin, 1904; 81 pp. in-4°).

Le premier martyr de l'Angleterre, saint Alban, dont le souvenir est attaché à Verulam, entre dans l'histoire par la *Chronique* de Gildas et l'*Histoire ecclésiastique* de Bède. Mais ces auteurs n'ont fait que mettre en œuvre une tradition déjà écrite. Il en existe, de fait, trois rédactions. La première, représentée par un ms. de Turin (D V 3; VIIIe-IXe s.) remonte à la première moitié du VIe siècle. Elle a été réduite par un abréviateur qui s'est contenté de quelques extraits du récit du martyre (ms. du séminaire d'Autun, 34; IXe-Xe s. ; et autres). Ce texte est supposé par Gildas, mort vers 600. D'autre part, il est la base d'une rédaction nouvelle, dans le ms. de Paris 11748 (IXe-Xe s.), et cette rédaction a servi à Bède, en 731.

Mais M. M. ne se contente pas d'établir avec le plus grand soin ces rapports et de publier les textes. Il prend la littérature hagiographique comme un excellent thème de critique et étudie certaines légendes traduites du latin en grec ou inversement. Ces recherches n'apportent pas toujours des résultats négatifs. Ainsi la vieille traduction latine de la légende de saint Babylas représente une excellente rédaction perdue en grec. La légende des saints Polyeucte, Candidianus et Philoromus nous a été conservée dans une traduction latine. Un martyr de la Haute-Égypte, Psotius, n'est plus connu que par sa légende latine, de très bonne note, et encore inédite.

La date de la première légende de saint Alban a entraîné M. Meyer à étudier un groupe de légendes qui intéresse notre pays. Il soutient que les légendes d'Irénée, Andoche, Thyrse et Félix, et Bénigne de Dijon, formaient un seul et même ouvrage qui a été divisé ensuite pour la répartition des légendes suivant le calendrier. Mais il croit que la légende de Ferréol et Ferjeux est une imitation de la précédente, et celle de Félix, Fortunat et Achillée une imitation de Ferréol-Ferjeux. En tout cas, la légende Irénée-Bénigne est la source de Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, I, XXIX. Cela n'est pas sans portée. Irénée-Bénigne a aussi exercé son influence sur le texte de Turin de saint Alban. De ces conclusions, je ne retiendrais pas tout. Le rapport des légendes de Besançon et de Valence avec les autres peut être inverse. De plus

M. M. n'explique pas la différence qui met à part de toutes les autres le groupe Andoche-Thyrse-Félix-Bénigne, le rôle attribué à Polycarpe. Enfin, il faudrait étudier et classer les textes relatifs à Symphorien d'Autun. Le dernier mot n'est pas dit sur ces passions (voy. *Revue*, VII [1902], 71). Mais les concordances verbales relevées par M. Meyer ne seront pas inutiles.

8. Dans le *Recueil de fac-similés d'écritures du Ve au XVIIe siècle* de M. Maurice Prou (Paris, Picard), trois planches nous intéressent.

La pl. III reproduit une page du lectionnaire de Luxeuil ; sauf erreur, c'est le premier fac-similé qu'on en ait d'une page complète.

La pl. IV est une page de la vie de saint Vandrille (VIIIe s.).

La pl. V réunit de curieux authentiques de reliques, conservés à Sens, différents de ceux que MM. Prou et Chartraire ont si bien publiés dans les *Mémoires de la Société des antiquaires*, LIX, 141 (voy. *Revue*, VII [1902] 373). A noter le n° 4 : *Reli(quiae) de s(an)c(t)a crace, de sepulchru(m) D(omi)ni, de s(an)c(t)o a(n)gelo Michael*), etc. ; n° 5 : *S(an)c(t)or(u)m reliquias gemenor(u)m Expeosippi et Leosippi et Mioleosippi*, etc. ; n° 11 : *Espunia (spongia) unde D(omi)n(u)m prouinauerant et pallio s(an)c(t)i Mariae* ; n° 16 : *de martireb(u)s m ltriginta*. On remarquera, avec intérêt, les reliques des jumeaux cappadociens, Speusippe, Éleusippe et Méleusippe. Par une audacieuse transformation, un faussaire en a fait des martyrs Langrois vers le VIe siècle (*Rev. d'hist. et de littérature religieuses*, VII [1902], p. 78). Les authentiques de Sens sont probablement postérieurs à 678 Les reliques de Sens peuvent venir de Langres. Si elles étaient d'origine orientale, elles montreraient comment le culte des Jumeaux a pu se développer à Langres. A l'occasion de ces documents, M. Prou donne la bibliographie des authentiques de reliques écrits en mérovingienne.

9. Le plus ancien témoin, peut-être, du culte de saint Bénigne de Dijon, se trouve au bas du Cassien d'Autun, grand séminaire 24 (VIe siècle), f° 110 b ; reproduit dans Chatelain, *Vncialis scriptura codicum latinorum nouis exemplis illustrata* (Parisiis, Welter, 1902 ; pl. LXXV ; *Explanatio*, p. 128). C'est une invocation : *Memor n(os)tri s(an)c(t)e Benigne*. Nous sommes dans la région centrale du cycle bénignien, non loin de Saulieu : un autre ancien ms. d'Autun, le n° 4, contenant les évangiles (VIIIe s.), provient de l'abbaye de Saint-Pierre de Flavigny (*Ib.*, pl. LX et p. 104).

10. Le cas de *San Mercuriale, vescovo di Forlì nella legenda e nella storia* a été étudié par M. Fr. Lanzoni, à qui nous sommes redevables d'autres bons travaux hagiographiques (Roma, Ferrari, 1905 ; 63 pp. in-8° ; tiré de la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, An. I, fasc. IV, VII-VIII).

La plus ancienne légende est due à un amateur étranger, qui, arrivé au tombeau de saint Mercurialis fut fâché de ne trouver aucun rensei-

gnement, ni écrit ni oral, sur le personnage ; mais il y avait des images peintes sur les murs de la basilique : *Ibi eius inquirentes actiones, nil ab illius accolis loci ualuimus indagare praeter quasdam nimium teneras actionum illius depictas imagines ; sed, ut rettulerunt, a multis temporum spatiis emensis* (ms. : *pactismensis*) *illius acta praesulis ablata fuerunt ab eis.* Dès lors, le pèlerin se décide à tirer des peintures le récit des miracles du saint, comme avait fait Prudence pour saint Cassien : *Prudentius enim, uir eruditissimus, dum ad mausoleum uenerabilis Cassiani procumbebat..., a uisis imaginibus... eius patefecit martyrium.*

Voilà donc une légende dont l'origine est avouée. Mercurialis fit, d'après l'auteur, deux principaux miracles.

Le cruel juge de Rimini, Taurus, comparait ironiquement les saints mystères des chrétiens et les sacrifices idolâtriques : les uns et les autres se terminent par le même résultat, *aiebat quod sacra mysteria... in secessum mitterentur sicut... idolorum sacrificia.* Et il défiait les évêques de lui donner l'eucharistie, annonçant qu'il lui ferait subir le sort des autres aliments, *id petiit, ut quantum ualerent conficerent sacra mysteria quae ipse usitato sumptu sumeret et digereret et in secessum emitteret.* Les évêques finissent par céder et par lui donner l'eucharistie, après de terribles imprécations, *ut non annullarent fidelium christianorum instituta. . sancti praesules exsecrando iudici Tauro sacra mysteria apposuere edenda.* Le juge se gorge des aliments divins: *auide ... ea coepit edere usque ad saturitatem.* Puis, il va à ses latrines, qui étaient placées sur la mer Adriatique ; mais, là, il expulsa ses entrailles, *latrinam deinde petiuit, ubi omnia uitalia cum intestinis emisit.* On vit alors qu'il avait les entrailles d'une bête féroce, *ferina*, et un rayon de soleil, entré par la bouche, le traversait d'outre en outre, *solis iubar ab ore per anum transuerberari*, ce qui prouva qu'il était bien mort. Après ce triomphe, chacun rentre chez soi : *hoc peracto triumpho, eorum unusquisque ad proprias reuersi sunt aedes.*

Le second miracle est plus banal. Un dragon infeste la route entre Forli et Forlimpopoli. Les évêques Mercurialis et Rufillus vont lutter contre le monstre. Rufillus s'attarde à prier sur la route. Mercurialis se hâte pour arriver le premier. Il rencontre un aveugle, Marcellus: mais, trop pressé, il le remet à Gratus qui le suit. Gratus était son factotum ; quand il distribuait les aumônes de son maître, il donnait toujours le double de ce qu'on lui avait prescrit. Il guérit l'aveugle. Pendant ce temps, Mercurialis court. Mais Rufillus est mécontent. Pour l'apaiser, Mercurialis lui fait cadeau de deux églises « baptismales », *duas ecclesias baptismales.* Enfin, ils arrivent au dragon, l'étouffent en lui fourrant leurs étoles dans la gorge, le jettent dans un puits qu'ils couvrent d'une pierre.

La mort de Mercurialis n'offre rien de particulier.

M. Lanzoni a rapproché le premier miracle d'un argument contre

l'eucharistie attribué à Bérenger : *Si multi panes et multa uina sacrentur, potest quis longo tempore uiuere nihil aliud comedens aut bibens : unde igitur habebit secessum illo tempore, nisi ista in secessum uadant ?* (Guimond d'Aversa, *De uerit. Euchar.*, dans *Bibl. Max. PP.*, Lyon, 1677 XVIII, 449 : cf. *P. L.*, t. CXLIX). C'est le commencement d'un débat qui finira par les plaisanteries indécentes de Voltaire. M. L. s'est servi de cette donnée pour dater le document, qui est, en tout cas, antérieur à 1173, année de l'incendie de la basilique et de la destruction des peintures. M. L. croit que ces peintures n'avaient aucun rapport avec le saint. Exécutées peut-être au IVe ou au Ve siècle, elles avaient pour sujet la mort d'Arius et les évêques célébrant le sacrifice le jour suivant, la chute de l'idolâtrie représentée par l'enchaînement du dragon (voy. p. 34, n. 34, un relevé intéressant du même thème dans d'autres légendes) et les gentils, illuminés par la foi, figurés par l'aveugle guéri. Cette explication est très ingénieuse. Je crois d'ailleurs que l'hagiographe n'était pas un homme inculte comme le pense M. L., et que les peintures étaient peu visibles : il faut garder *nimium teneras*, seule lecture possible, et traduire ainsi l'adjectif, non pas par « récentes ».

M. Lanzoni étudie une seconde légende, postérieure, et ses relations avec des récits apparentés.

Les données historiques demandent moins d'explications. Le culte de saint Mercurialis apparaît en 863, celui de saint Gratus en 962 et celui de saint Marcel en 1160.

11. Cette légende montre comment on fabriquait les textes qui manquent. Le P. Delehaye a fait un inventaire des principaux procédés par lesquels naît, s'accroît, se ramifie et se canonise une légende : *Les légendes hagiographiques*; Bruxelles, Les Bollandistes ; Paris, Fontemoing ; 1905 ; XI-264 pp. in-18. Il distingue le travail de la légende et le travail des hagiographes ; il ajoute le travail des savants qui ont voulu à tout prix retrouver de la mythologie dans les récits ainsi élaborés. Faussée dans son origine, dans son développement et dans son interprétation, une passion risque fort de ne plus présenter au lecteur moderne que des débris inutilisables. Les analyses précises et détaillées du P. D. sont toujours justifiées par des exemples. Tout un chapitre montre à l'œuvre les divers agents de corruption sur un seul récit, le martyre de saint Procope de Césarée. Le livre est un excellent manuel de critique. Il faut en recommander la lecture aux personnes chez qui le sentiment l'emporte sur la raison. Il rendrait plus de services aux gens du métier s'il était muni d'un index.

12. Parmi les erreurs qui sévissent en hagiographie, le P. Delehaye décrit la manie mythologique. Elle présente différentes formes ; presque toujours, elle repose sur ce postulat que le culte des martyrs et des saints est sorti du culte des héros et des dieux. On doit distinguer. Les peuples classiques, surtout les Grecs, étaient disposés par le

culte des héros à développer celui des saints. Presque toujours, il y a un lien psychologique entre les formes revêtues par le christianisme dans l'Empire romain et l'état des esprits. Mais il n'y a pas continuité de chaque culte pris isolément.

Telle est pourtant l'idée fondamentale du livre de feu Ernest Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, herausgegeben von Gustav Anrich (Tubingue, Mohr, 1904; v-526 pp. in-8, prix : 12 Mk). Ainsi sainte Thècle a succédé à Athéné. La protectrice d'Athènes est la déesse des nuages et de l'éclair; elle a ses temples sur des hauteurs (liste, p. 209, n. 2). Thècle a des églises sur des sommets, à Séleucie, à Dalisandus et à Sélinonte. Donc Thècle procède d'Athéné. Ou ce raisonnement veut dire seulement : les dieux ont été remplacés par les saints, ou il conduit à admettre l'identité et la continuité des personnes honorées. Dans le premier cas, on ne sait à quoi sert tant de science; dans le second, le sophisme est évident. Des gens ingénieux ont rattaché le nom de Montmartre au dieu Mars; cette étymologie serait-elle vraie, il faudrait, d'après M. L. considérer le Sacré-Cœur comme la continuation du dieu Mars.

Mais, comme il arrive souvent pour les livres allemands, si le système témoigne d'une trop vive imagination, les notes et l'apparat de références pourront être utiles. L'ouvrage comprend quatre parties, subdivisées en chapitres. Les plus importants sont les suivants : le culte des morts et le culte des héros; les martyrs au temps de la paix de l'Église (saints locaux, saints étrangers, thaumaturges, guerriers, guérisseurs); les ascètes et les évêques; la Vierge Marie. Beaucoup de matériaux sont ainsi réunis. En les examinant, on voit qu'un ouvrage d'ensemble ne peut être risqué sur un pareil sujet. Les seuls travaux scientifiques possibles sont des monographies minutieuses où tous les détails seront discutés et classés.

13. Nous ne pouvons que mentionner ici : *Les procès de béatification et de canonisation*, par l'abbé A. Boudinhon (Paris, Bloud [1905], 63 pp. in-12; prix : 0 fr. 60). Car la première canonisation, prononcée par un pape, que l'on connaisse, est celle de saint Ulrich par Jean XV en 993, et c'est en 1170 qu'Alexandre III revendique le droit de canoniser pour le siège romain. M. Boudinhon se hâte de passer à la réglementation moderne, qui devait surtout intéresser ses lecteurs et qui répondait plus complètement à son titre. Une histoire de la canonisation par la voix du peuple ou par la décision des évêques, avant le xe siècle, reste à écrire. Il est vrai que c'est presque l'histoire du culte des saints.

3°. *Les empereurs.* — *Néron.* 1. Le principal problème que soulève le persécution de Néron tient, pour ainsi dire, dans la question suivante : *Les chrétiens ont-ils incendié Rome sous Néron?* La question a été résolue affirmativement par un philologue italien très savant, mais ami des nouveautés, M. C. Pascal, *Fatti e leggende di Roma*

antica (1903; pp. 117-185). M. Paul Allard répond négativement (Paris, Bloud, 1904; 61 pp. in-12). C'est une occasion de reprendre brièvement ici l'ensemble des témoignages.

Le récit de Tacite présente deux hypothèses sur la cause de l'incendie, le hasard, Néron. Une troisième est donnée comme un mensonge de Néron, les chrétiens. Mais elle n'est même pas discutée. Pour Tacite, les contemporains n'ont opposé que les deux premières, *utrumque auctores prodidere*. Quels étaient ces *auctores* ? Nous en connaissons au moins un, Pline l'Ancien, qui avait écrit, en trente et un livres, l'histoire de son temps. Malgré la perte de cet ouvrage, nous savons son opinion ; il parle, dans l'*Histoire naturelle*, de l'incendie de Néron dans lequel il brûla Rome, *Neronis principis incendia quibus cremauit Vrbem*. Cette mention, jetée en passant, comme d'un fait qui n'est pas discutable, est une charge considérable contre la mémoire de Néron.

Les autres témoins sont un peu éloignés de l'événement, ils accusent tous Néron. Mais Stace (*Silves*, I, vii, 60-61), écrivant à la veuve de Lucain, ne peut avoir toute l'impartialité nécessaire, quand il décrit les collines de Rémus battues par les vagues de flamme qu'a déchaînées un maître impie, *culminibus Remi uagantes infandos domini nocentis ignes*. Suétone et Dion Cassius appartiennent déjà à la postérité, c'est-à-dire aux générations qui élaborent le mythe autour d'un fait initial. Tacite disait que l'on accusait Néron d'avoir chanté sur son théâtre la ruine de Troie pendant que Rome brûlait. Suétone n'en doute plus et place Néron chantant sur le belvédère des jardins de Mécène. Tacite parle d'inconnus qui activent le feu : ce sont des *cubicularii* de Néron, dit Suétone. Dion Cassius fait de tous ces détails un tableau coloré, mais qui ne résiste pas à l'examen. Néron entre dans la légende.

Si, d'autre part, on étudie ce qui reste de la controverse entre païens et chrétiens, on ne trouve aucune trace de l'accusation portée par Néron. Ni le Caecilius de l'*Octauius*, ni Celse, ni Lucien, ni Julien ne paraissent avoir connu le crime des chrétiens. Et cependant ils en avaient l'occasion. Les apologistes font un tableau complaisant de la vie pure et de l'innocence des chrétiens; ils n'ont rien à se reprocher, et leur assurance changerait de nom, s'ils avaient trempé dans le terrible incendie.

Enfin l'examen du chapitre de Tacite montre qu'au moment même, on n'attacha pas d'importance à l'accusation d'incendie. Pour la première fois, nous voyons appliquée la procédure qui sera suivie à l'égard des chrétiens. On ne leur demande pas s'ils sont incendiaires, quoi qu'en ait pensé M. Hermann Schiller; on ne leur demande pas s'ils sont coupables de ces infamies qui les ont rendus le fléau du genre humain, *per flagitia inuisos*. On leur demande s'ils sont chrétiens. S'ils disent : Oui, on les arrête : *correpti qui fatebantur*. Puis on les soumet à la torture pour qu'ils dénoncent leurs complices : c'est toujours ainsi que procèdent les magistrats romains à l'égard des esclaves

et des petites gens. Il y eut des défaillances, des dénonciations : « Il n'est pas admissible, dit Renan, que de vrais chrétiens aient dénoncé leurs frères. » Je n'en suis pas aussi convaincu : on voit dans les actes des martyrs l'énergie de certains confesseurs s'user dans les supplices. Au surplus, la police impériale n'a pas dû suivre une procédure méticuleuse. Elle a fait une rafle. C'est ainsi que Néron, pour supprimer une rumeur accusatrice, fit comparaître des accusés, *abolendo rumori subdidit reos*. Le datif n'est pas un complément indirect de *subdidit*, mais un datif de but très fréquent dans Tacite au gérondif (Riemann, *Syntaxe latine*, § 251, rem.).

Toute la thèse de M. Pascal paraît procéder de deux ou trois données, l'attente des chrétiens dans un retour prochain du Christ; l'idée de l'éternité de l'Empire, conçu comme devant durer autant que le monde; la croyance à la destruction de l'univers par le feu. M. Pascal a rapproché ces données, non sans habileté. Il a conclu que des fanatiques, que les enfants perdus du christianisme ont pu former le dessein de hâter la fin du monde et le retour du Christ par l'incendie de Rome. Évidemment cela est possible. M. Paul Allard essaie vainement de le discuter. Il ne paraît même pas avoir très bien compris l'idée antique de l'éternité de Rome; voy. Fr. Cumont, *L'éternité des empereurs romains*, dans la *Revue*, II (1897), p. 135. Justement l'*aeternitas imperii* est une formule qui apparaît sous Néron ; Suétone, *Nero*, 30. Mais enfin, de ce qu'un fait a pu se produire, il ne suit pas qu'il s'est produit. M. Pascal a été victime d'un esprit de combinaison trop ingénieux.

2. La discussion précédente me permet de ne pas insister bien longuement sur le volumineux ouvrage de M. Profumo, *Le fonti ed i tempi dello incendio neroniano* ; Rome, Forzani, 1905 ; x-748 pp. et 3 pl. in-4, prix : 20 fr.

Cinq parties : 1° L'auteur de l'incendie ; 2° la persécution chrétienne ; 3° analyse critique de l'incendie ; 4° discussion critique des documents ; 5° épilogue. La principale nouveauté de M. F. est de séparer complètement l'incendie et la persécution. Il place la persécution un an après l'incendie, en 65. Néron a voulu simplement détourner l'attention en soulevant un procès retentissant. Les chrétiens n'ont pas été poursuivis comme incendiaires. Ils ne l'ont pas été davantage en vertu d'une loi spéciale ou de la *coercitio*. M. P. revient à un des systèmes soutenus autrefois. Les chrétiens ont été condamnés en vertu de lois existantes et diverses, lois somptuaires (contre l'immoralité), lois contre le sacrilège, lois de majesté, etc. Cette hypothèse me paraît contraire à tout ce que nous savons sur les procès de chrétiens. Mais M. P. est professeur de droit romain, et il y aura des détails à glaner dans cette partie. On trouvera aussi dans ce livre de longues discussions sur les sources de Tacite et les relations des divers historiens entre eux. M. P. suppose que l'empereur Nerva était une des autorités de Tacite et il attache une

importance particulière à cette hypothèse. Malheureusement l'argumentation de M. Fabia, dans le cahier de mars du *Journal des savants* (1906, p. 238 et suiv.), paraît décisive et écarter cette « prétendue source ».

Malgré ces réserves, ce livre un peu diffus contient des choses intéressantes. Si M. Profumo pouvait se resserrer, moins raisonner et spécialiser ses recherches, il rendrait des services à l'histoire romaine.

Valérien. — M. P. J. Healy nous a envoyé : *The Valerian persecution, a study of the relations between Church and State in the third century A. D.* ; Londres, Constable ; Boston et New York, Mifflin et Cie ; 1905 ; xv-285 pp. in-8°. Il n'existe pas d'ouvrage d'ensemble en anglais sur ces questions. M. H. a voulu combler cette lacune, au moins partiellement, en racontant la persécution la plus longue. Après deux chapitres de généralités, il traite de Valérien, de la situation du christianisme pendant les premières années de son règne, des deux édits de persécution, de la persécution à Rome, en Afrique (saint Cyprien), en Orient et en Occident. Il termine par le récit de la défaite et de la captivité de Valérien et par l'analyse des édits de Gallien. Cet ouvrage ne contient rien d'essentiellement neuf. Il est clairement écrit et composé. L'auteur est tout à fait au courant ; il connaît et utilise aussi bien les derniers travaux modernes que les sources anciennes. Par suite, le livre de M. Healy dépasse le but qu'il s'était assigné et ne sera pas consulté sans fruit de ce côté-ci de l'Océan.

Constantin. — 1. L'authenticité du texte latin de l'édit de Milan (*De mort. pers.*, xlviii) et du texte grec (Eusèbe, *H. E.*, X, v) a été défendue par I. Heikel (Eusebius, éd. de Berlin, I [1902], lxvi suiv.) et par G. Schnyder, *L'editto di Milano* (*Atti della pont. Acad. rom. di archaeologia*, ser. II, vol. VIII ; Rome, 1903). Ce texte exige seulement des corrections qu'apportera l'édition critique d'Eusèbe.

2. On sait que la date de la conversion de Constantin est controversée. Eusèbe, *Vita Const.*, I, 27-31, indique le 27 octobre 312 ; Zosime, II, 29, l'année 326. M. Schulze, d'après le discours d'Eusèbe pour la dédicace de la basilique de Tyr (dans l'*H. E.*, X, 4), a cru que cet événement était antérieur à 314 (*Zeitsch. für KG.*, VII, 348). M. Babelon vient de publier un médaillon d'or, qui, à son avis, indique la limite supérieure au delà de laquelle on ne peut remonter (*Mélanges Boissier*, 49-55). Sur une des faces, on voit la tête de Constantin accolée à celle du Soleil. Constantin porte un bouclier sur lequel figure de nouveau le Soleil, sur son quadrige ; sous les pieds des chevaux, se trouvent le buste de l'Océan et la Terre assise ; dans le champ, le croissant de la Lune et une étoile. La légende de cette face est : *Inuictus Constantinus max(imus) aug(ustus)*. Au revers : *Felix aduentus augg. nn. (augustorum nostrorum)*. Sur cette face, Constantin s'avance à cheval, précédé de la Victoire et suivi d'un légionnaire. La pièce est très belle et très grande (40 millim.). D'une série de considérations historiques

et chronologiques, M. B. conclut que ce médaillon célèbre la conférence de Milan, en février 313, d'où sortit l'édit de Constantin et de Licinius. A cette époque, Constantin devait être encore païen. Car autrement, on ne s'expliquerait pas l'association de son buste et de celui du Soleil, non sur un type monétaire où peuvent se perpétuer des légendes et des symboles antérieurs, mais sur une pièce, en quelque sorte individuelle, frappée pour une circonstance toute particulière.

3. Cette remarque permet de ne pas attacher beaucoup d'importance aux monnaies de Constantin qui présentent le Soleil avec la légende *Soli invicto comiti*. La dévotion de Constantin pour le soleil est connue. Mais ce qui est plus grave, c'est une série de faits réunis par M. Preger (*Hermes*, t. XXXVI [1901], pp. 457-469) et dont M. Babelon aurait dû tenir compte. Il y avait à C P. une statue de Constantin sur une colonne de porphyre. Brisée par un ouragan, le 5 avril 1106, la tête resta longtemps conservée au palais où la vit Tzetzès. Elle était couronnée de rayons et la main tenait le globe du monde. Constantin s'était donc fait représenter dans la nouvelle Rome en Hélios. Une autre statue dorée de Constantin figurait dans la pompe du cirque. Elle portait dans la main droite une Tychè ou une Victoire. Dès que l'empereur régnant l'apercevait, il se levait et l'honorait par la proskynésis. Il faut aussi rappeler que C P. fut fondée avec les cérémonies du culte païen et à la date fixée par les astrologues, et que Constantin consacra la ville nouvelle à Tychè (voy. un premier article de M. Preger, *ibid.*, pp. 336-342).

4. D'autre part, M. Maurice a étudié avec grand soin les monnaies du même empereur. Il a remarqué (*Bulletin de la Société des antiquaires de France*, 1890, p. 382) que leur terminologie, dans la seconde moitié du règne, tient le milieu entre les formules païennes du commencement et des formules purement chrétiennes. Ce sont surtout des abstractions : *Vtilitas publica*, *Temporum felicitas*, *Vbertas saeculi*, etc. Mais là encore, on ne saurait voir un abandon de l'ancien culte. Car la tendance à substituer aux divinités anthropomorphiques des entités générales est plus ancienne que Constantin ; elle est un des traits caractéristiques de l'évolution religieuse à cette époque, principalement sous l'influence d'une philosophie qui n'avait aucune attache ni aucune sympathie chrétiennes.

Tous les faits sont donc à reprendre et à grouper sans parti pris. La sincérité religieuse de Constantin semble être aussi difficile à établir que celle de Chateaubriand.

Julien. — L'empereur Julien est de plus en plus l'objet d'actives recherches. J'ai signalé (*Revue*, V [1900], 188) celles que MM. Bidez et Cumont ont entreprises sur sa correspondance. L'édition qu'ils préparent n'est pas encore prête. Mais les historiens n'en ont pas moins continué leurs études et nous apportent deux ouvrages d'ensemble et des mémoires sur des points spéciaux.

Un des problèmes de la biographie de Julien est l'attitude de Constance à l'égard de son cousin. Tout ce que nous en savons vient de Julien lui-même, qui ne peut être très bien disposé pour son rival et qui varie parfois sur des points aussi essentiels que le massacre de ses proches. Si nous quittons les œuvres de Julien pour celles des contemporains, c'est encore Julien qui inspire les appréciations d'Ammien ou de Libanius, ou c'est quelqu'un de l'entourage du prince qui renseigne Eunape et par Eunape, Zosime. M. Koch a donc été bien inspiré en essayant de démêler les responsabilités. Son mémoire a paru dans le *XXV Supplementband* des *Neue Jahrbücher für klassische Philologie*, pp. 333-438, sous le titre : *Kaiser Julian der Abtrünnige, seine Jugend u. Kriegsthaten bis zum Tode des Kaiser Constantius (331-361), eine Quellenuntersuchung* (Leipzig, Teubner, 1900, prix : 5 Mk.), M. Koch montre, par l'étude des sources, que Constance est moins noir que ne voudraient le faire croire les amis de Julien. Pendant son séjour en Gaule, Julien fut traité avec bienveillance et sans arrière-pensée. Julien reconnut ces bons offices en soulevant ses troupes et en se faisant proclamer Auguste. Que cet acte d'indiscipline, comme tant d'autres mouvements « spontanés », ait été provoqué, c'est ce qui paraît hors de doute. Le mémoire de M. Koch est solide et juste, du moins dans ses grandes lignes.

Depuis plusieurs années M. Rudolf Asmus s'occupe de la philosophie de Julien. Le livre, encore excellent, de H. A. Naville, *Julien l'Apostat et sa philosophie du polythéisme* (Paris, 1877), laisse place à des études plus minutieuses et à une mise au point des matériaux nouveaux. Le recueil des fragments du Κατὰ Γαλιλαίων n'a été publié par M. Neumann qu'en 1880. C'est de cet écrit que M. Asmus s'occupe maintenant : *Julians Galiläerschrift im Zusammenhang mit seinen übrigen Werken, ein Beitrag zur Erklärung und Kritik der julianischen Schriften* (Beilage zum Jahresbericht des grossherzoglichen Gymnasiums zu Freiburg i. Br.) ; Fribourg-en-Br., 1904 ; progr. n° 709 II-60 pp. in-4°. Un autre de nos collaborateurs parlera plus en détail de ce mémoire. Je veux seulement en indiquer la conclusion, qui n'est pas sans intérêt pour l'historien. Julien avait mêlé, dans son écrit, aux attaques contre le christianisme un exposé doctrinal. Cet exposé ne diffère, ni pour les idées ni pour les expressions, des théories développées dans ses autres ouvrages. Il tire ses idées de Jamblique. Là, comme partout, il s'est montré bon écolier.

On s'est demandé quelquefois quelle influence a exercé sur lui le milieu chrétien de ses premières années. C'est par une étude minutieuse que l'on pourra recueillir quelques indices. Les vues de Photin sur l'incarnation et sur la vierge Marie servent de points d'appui à Julien ; voy. Asmus, p. 35.

Enfin M. Asmus prouve que les idées religieuses de Julien remontent à une date fort ancienne, avant qu'il n'ait été promu César, dès le

moment de son retour définitif au paganisme. Julien a fixé lui-même cette date au temps de sa vingtième année, qui correspond à l'été de 351. M. Asmus étudie, d'une manière très intéressante, son attitude dans ses premiers écrits, p. 40 suiv.

M. S. Negri nous a donné une biographie enthousiaste et vivante qui aura d'autres lecteurs que les mémoires de MM. Koch et Asmus : *L'imperatore Giuliano l'apostata, studio storico ;* Milan, Hoepli, 1901; 509 pp. in-12. Il s'ouvre sur une reproduction du buste d'Acerenza; ce buste n'est plus aussi sûrement un portrait authentique qu'au jour où M. Salomon Reinach le découvrait et le recommandait avec chaleur. M. Negri étudie la vie et la doctrine de Julien en une série de chapitres qui témoignent d'une connaissance directe des sources. Les jugements sont très bienveillants. Il y mêle cependant une grave restriction en appelant Julien un déséquilibré. Rien ne serait moins inattendu : on ne s'adonne pas impunément aux pratiques de l'occultisme. Mais ni les écrits ni les actes du prince ne paraissent justifier cette appréciation. Julien est crédule et superstitieux comme ses contemporains. Son esprit manque de fermeté par défaut d'initiative intellectuelle et de personnalité. Il est imbu de la rhétorique autant que de la philosophie des écoles. Il est juste à l'opposé de la critique moderne. Tous ces défauts ne lui sont point particuliers et n'ont rien de morbide. Ce sont les défauts d'un Byzantin. Même la passion pour le paganisme est toute cérébrale. Il ne s'y mêle ni sensualisme ni névrose. Julien avait l'âme trop sèche pour l'avoir malade. Si on le sort de ses dadas de vieil écolier, il se montre homme d'action énergique et décidé. Il a le sang-froid et le coup d'œil. Sans doute, il est plus apte à conduire des soldats qu'à interroger les sentiments et les croyances de ses sujets. Sa vie est une lourde méprise. Ce n'est pas une raison pour y chercher les indices de tares physiologiques.

C'est dans un tout autre esprit, on le pense, que M. Paul Allard a traité la vie du personnage, en trois volumes : *Julien l'Apostat ;* t. I, *La société au IVe siècle, la jeunesse de Julien, Julien César;* IV-504 pp.; t. II, *Julien Auguste, Julien et le paganisme, Julien et les chrétiens : la législation ;* 376 pp. ; t. III, *Julien et les chrétiens : la persécution et la polémique, la guerre de Perse ;* 416 pp. ; Paris, Lecoffre, 3 vol. in-8° ; 1900-1903. Cet ouvrage a les qualités et les défauts des travaux de M. A. ; un style agréable, dont la fluidité dilue toutes les difficultés d'un sujet ; une composition bien équilibrée, où chaque partie vient à sa place ; une documentation ancienne suffisamment complète; une variété adroite de tableaux, d'analyses et de récits. Mais l'ouvrage est trop long. Non seulement chaque partie rappelle la manière diffuse des essayistes anglais ; mais des chapitres entiers, trop superficiels et étrangers à la vie de Julien, devraient être supprimés. Je ne jurerai pas que ce ne sont pas ceux qui plaisent le plus au public. La méthode est un peu incertaine. On ne s'en douterait pas, à suivre la noble éga-

lité de la narration. Mais il est certain que M. A. a écrit son premier volume sans avoir vu l'étude de M. Koch et sans s'être fait une idée raisonnée des sources. A la fin du troisième volume, on trouvera sur ce sujet un appendice, écrit après coup, et dont les seules données critiques sont tirées du mémoire du *Philologus*. Il y aurait beaucoup à dire, par exemple, sur la sûreté historique de Théodoret, conteur amusant et orné, trop bon élève des rhéteurs. M. A. lui-même ne fait pas figurer, dans son récit de la mort de Julien, le mot « historique », donné uniquement par Théodoret : « Tu as vaincu, Galiléen ! » La traduction des œuvres de Julien par Talbot est trop souvent et trop exclusivement utilisée. M. A. affirme qu'Eusèbe de Nicomédie a eu auprès de lui Julien pendant cinq ans. Ce n'est qu'une hypothèse fondée sur une chronologie personnelle à M. Paul A. Je ne voudrais pas chicaner l'auteur sur des détails. T. I, p. 275, il ne paraît pas bien au courant de la question des traductions grecques de Tertullien. Pourquoi écrit-il constamment : *Revista di filologia*, *Galls*, etc. ? Ce sont des vétilles. Ce qui est plus grave, c'est que l'ouvrage ne pourra pas être consulté sans précaution. Il n'eût fallu cependant qu'un travail un peu plus profond pour le rendre parfait.

Une de ses lacunes les plus sensibles a contribué à rendre la personne de Julien obscure au lecteur. Parmi tant de données diverses sur le milieu, M. A. n'a pas assez montré que l'empereur cherchait à réaliser un rêve conçu par des philosophes. Depuis longtemps, l'hellénisme tendait à devenir une religion mystique, doctrinale et universelle. Le néoplatonisme était le principe de cette transformation. A côté de Julien, un de ses amis, Salluste le philosophe, rédigeait une sorte de catéchisme de la religion nouvelle. Ce mouvement pouvait être fort dangereux aux croyances rivales. En tout cas, il nous explique pourquoi Julien, entre les formes variées du paganisme, a choisi l'hellénisme.

Trois solutions s'offraient à lui. Il eût pu d'abord restaurer l'ancienne religion officielle de Rome. Une pareille entreprise eût été d'ailleurs parfaitement insensée. Les cultes orientaux et les philosophies grecques avaient eu pour effet de détruire l'esprit religieux particulariste. Le christianisme, l'ennemi commun, avait aussi en sa faveur son caractère universaliste. Or, Julien, pour restaurer le paganisme, a copié le christianisme. Les principes des deux religions étant opposés, l'adaptation de l'une à l'autre eût été une chimère. Tel que l'a fait une évolution de trois siècles, le christianisme veut s'adresser à tous les hommes. Ayant cette prétention, il l'a justifiée en cherchant graduellement à répondre aux besoins généraux et constants de l'humanité. Il s'est fait peu à peu philosophie, morale, culte, société. Il a fini par offrir un objet aux aspirations de l'âme vers la beauté, la bonté et l'amour. Sous tous ces aspects, il est devenu profondément humain. Dans cette élaboration, il a acquis une plasticité qui lui permet de se

prêter aux conditions spéciales de telle fraction de l'humanité. Le paganisme romain est dans sa racine la religion d'une cité. Il n'entoure pas seulement le foyer de la cité d'un culte symbolique. Il se mêle à tous les actes de la vie particulière du peuple. Un prêtre est un magistrat. Un sacrifice est un rit politique. Le support du culte est fait des traditions de la race mêlées anx légendes et aux superstitions que la croyance des ancêtres a fixées aux temples, aux bois, aux fontaines du pays. Le culte est une partie du droit national; le droit sacré correspond symétriquement au droit public et au droit privé. Un bon citoyen est nécessairement un homme religieux, puisque la religion n'est que la plus haute expression du lien national. Aussi peut-il concilier ses devoirs avec le scepticisme philosophique. On ne doute pas des dieux quand on ne doute pas de la cité.

Julien, plein de respect pour toutes les formes de paganisme, n'a pas cependant voulu faire renaître le paganisme d'État et essayer de lui donner l'âme d'une religion universelle. Du christianisme, il a emprunté la hiérarchie, l'esprit de zèle, la prédication, la profession d'une morale. Tous ces emprunts n'auraient pu tenir sur le fond d'une religion particulariste. Il eût fallu pour rendre la vie au paganisme y faire rentrer l'esprit exclusif du sénat républicain. Mais il eût fallu du même coup faire revivre l'État romain tel qu'il sortait des guerres puniques. A cette tâche Julien n'était aucunement préparé. Son éducation l'avait fait trop étranger à la culture latine. Il ne connaît l'histoire romaine que par Plutarque. Il n'a jamais lu Virgile. Et aussi l'influence de Maxime d'Éphèse l'a trop pénétré de rêves troubles. il est trop préoccupé de théurgie, trop initié à tant de mystères étrangers, pour restaurer la religion saine et politique du sénat qui proscrivait les Bacchanales. A qui va-t-il confier le sacerdoce? Ce n'est pas aux premiers des cités, comme l'avait fait Maximin Daïa. Dans son désir de copier le clergé chrétien, Julien appelle les plus dignes sans distinction de naissance. Le soldat de fortune, à demi barbare, avait mieux compris le caractère politique de l'ancienne religion que le disciple de Libanius.

Mais un autre parti était possible, s'emparer d'une de ces religions nouvelles, comme celle de Mithra, et l'imposer au monde. Elles répondaient à ce que l'humanité attendait; elles étaient des mystères, c'est-à-dire une liturgie pratiquée et gardée par un clergé; elles avaient perdu toute attache nationale; elles étaient vraiment des religions catholiques. Pourquoi Julien n'a-t-il pas dressé l'une d'elles à l'encontre du christianisme? La tentative d'Élagabale avait-elle trop déconsidéré les cultes orientaux? On pouvait mieux choisir. Le mithriacisme prouvait qu'il était capable de réunir des fidèles de toute race, de toute langue et de toute culture. Le discours sur le Roi Soleil prouve combien il eût été facile de lui appliquer la théologie vague et mystique de Julien. Il semble qu'il n'a pas même envisagé ce dessein; il n'en a pas eu l'idée.

L'ennemi des Galiléens était un lettré, un homériste. Son enfance et sa jeunesse s'étaient consolées de la barbarie biblique par la lecture des poètes grecs. Quand plus tard, maître de l'Empire, il entreprit sa révolution religieuse, il voulut restaurer la religion de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*. Comme ses maîtres et ses devanciers, il se dit Hellène. Il oppose l'hellénisme au culte de l'obscur Galiléen. Sa dévotion aux dieux de l'Olympe est une dévotion d'humaniste. Il veut trouver une réalité dans les mythes qui ont charmé son imagination. Il les transforme et les pénètre d'un sens moral et d'une philosophie bien plus modernes que ces vieilles histoires. Au surplus, nullement créateur, il emprunte ses interprétations à une longue tradition d'école que le néo-platonisme vient de renouveler. Par là, son entreprise se rattache à une série d'efforts et de spéculations. Elle n'est pas isolée, comme on pourrait le penser en lisant M. A. Elle est le terme d'une lente évolution. Mais c'est l'évolution d'une pensée savante. C'est ce qui devait la faire avorter.

Comme toute érudition, la doctrine de Julien est composite. Sa théorie des dieux nationaux devrait le conduire à restaurer le vieux culte romain, tandis que sa culture et toute la pression de son milieu le poussent à la conception d'une religion universelle. Il ne démêle pas les contradictions du passé et du présent. Dans ce désarroi, dont il n'a pas conscience, deux points fixes l'arrêtent. Le christianisme se présente en face de lui, avec l'ascendant d'un tout défini sur une pensée incertaine. Sa tendresse pour les souvenirs d'Homère et d'Hésiode lui impose la forme de paganisme qu'il veut restaurer. Appliquer l'ordonnance chrétienne à la mythologie transformée des vieux poètes, construire sur ces gloses un édifice dont l'aménagement sera emprunté à l'institution rivale, telle fut la tentative de Julien. Elle n'était pas méprisable. Mais elle était vouée à un échec fatal. Il fallait être trop savant et trop subtil pour comprendre la religion nouvelle. La mythologie restaurée avait l'inconvénient de ne passer qu'à la faveur des explications de la théologie néo-platonicienne et de n'être accessible aux masses que sans ces explications. Mais Julien ne s'en rendait pas compte. Le trait qui l'arrêta dans la plaine du Tigre n'a privé le monde que de quelques nouveaux démarquages des œuvres de Jamblique. Julien est un étudiant couronné.

III. Le concile de Nicée. — 1. M. G. Loeschcke a étudié le *Syntagma* de Gélase de Cyzique (*Rheinisches Museum*, LX, 1905, 594-613 ; LXI, 1906, 34-77) ; ces articles forment sa thèse de licence : *Das Syntagma des Gelasius Gyzicenus*, Inaugural-Dissertation von Gerhard Loeschcke (Bonn, Georgi, 1906 ; 71 pp. in-8). Gélase était le fils d'un prêtre de Cyzique ; il écrivait en Bithynie, vers 475, pour prouver contre les Eutychiens, que les Pères nicéens n'avaient pas enseigné le monophysitisme. Ces détails sont donnés par lui-même dans sa préface. En dehors de là, nous ne savons rien de sûr.

Nous ne connaissons son recueil de pièces que d'une manière impar-

faite et ce que nous avons est dispersé entre des collections d'époque diverse. Cet état tient en partie au mépris que l'on a pour cette compilation : « Nihili faciendus est », dit sèchement Launoy, et la plupart des savants modernes ont la même opinion. Cependant il n'y a aucune étude sérieuse des sources de Gélase.

M. L. énumère les auteurs suivants qui ont servi au compilateur : l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, Rufin dans la traduction grecque de Gélase de Césarée (qui n'est pas mort en 395), Socrate et Théodoret. M. L. donne un tableau, page par page, des sources des trois premiers livres. A ces noms, il faut ajouter celui de Jean, mentionné par Gélase comme un devancier de Théodoret, d'où proviennent un certain nombre de récits, surtout dans le troisième. Ce Jean n'est pas encore identifié. Enfin Gélase a eu un recueil de pièces, qui se donnait pour un recueil officiel, et qui avait pour maître Dalmatius ; c'est de là qu'il a tiré le dialogue entre le philosophe Phaidon et les Pères de Nicée, le symbole d'Hosius et les diatyposes.

Ces deux derniers groupes de textes sont intéressants pour l'historien. M. L. les reprend dans sa seconde partie et les étudie en détail : A. Documents de Jean : 1° Constantin au synode de Tyr, comparaison avec Athanase, *Apol.*, 86 ; Gélase est l'original ; Athanase écourte ; 2° Constantin à Arius et à l'Église de Nicomédie : certainement authentiques ; « étonnant produit de dilettantisme théologique, dont le fonds essentiel est le panthéisme, avec quelques expressions chrétiennes et des pensées chrétiennes encore plus rares » ; Constantin seul pouvait ainsi parler ; 3° Lettres de Constantin à Théodote de Laodicée et à Alexandre d'Alexandrie : également authentiques : B. Dalmatius, propriétaire d'un recueil où se trouvaient les documents suivants reconnus authentiques par M. L. : le discours d'ouverture de Constantin, la confession d'Hosius, le dialogue (réel, mais peut-être stylisé par le rédacteur des procès-verbaux), les diatyposes.

A plusieurs reprises, M. L. émet l'opinion qu'il y eut un procès verbal officiel du concile et que les pièces du recueil de Dalmatius, en particulier, doivent en provenir. On voit quelles perspectives il ouvre à l'historien. Depuis longtemps une histoire du concile de Nicée est un besoin de notre discipline. M. Loeschcke en prépare les fondements.

2. Je ne sais s'il a eu connaissance d'un article où M. Turner le devançait, *J. of theol. studies*, I (1899), 125, et remarquait que Gélase empruntait, dans son second livre, de longs morceaux à l'*Histoire ecclésiastique* de Rufin, X, 1-5. Dans Gélase, II, 26 (Labbe, II, 234 ; Mansi, II, 880), nous avons aussi l'original grec d'une note jointe au symbole de Nicée dans les anciennes collections canoniques latines, note d'ailleurs post-nicéenne, comme le prouve la mention de Photin.

Paris.

Paul Lejay.

LITTÉRATURE RELIGIEUSE MODERNE

Christianity and sex problems, by Hugh NORTHCOTE, M. A. Philadelphie, F. A. Davis Medical Supply Association, Londres (1906), in-8, 257 p. av. index. M. Northcote a voulu aborder, à la fois en apôtre et en savant, l'un des plus redoutables problèmes de tous les temps et celui, en tout cas, qu'on a tardé le plus à traiter par des méthodes scientifiques. A cette heure il y a une science de la sexualité : HAVELOCK-ELLIS, WESTERMARCK, CRAXLEY, KRAFFT-EBING, chez nous le Dr FÉRÉ, en ont étudié les divers problèmes du point de vue de l'anthropologie, de la médecine, du droit. M. Northcote connaît leurs travaux et en a fait rentrer les résultats les plus solides dans son œuvre. Avec Westermarck, il tient la monogamie pour la tendance instinctive de la race humaine primitive : et c'est là un commentaire inattendu de la science moderne à la thèse de saint Thomas, auquel d'ailleurs M. Northcote aime à se référer (s. Th., Migne, III, qu. 154, art. II). Mais lui-même a complété ses lectures par l'observation personnelle et par des enquêtes intelligentes : les origines lointaines de la pudeur, les phénomènes de moralité sexuelle parmi les animaux sont étudiés par lui d'une façon entièrement originale. Son long séjour en Nouvelle-Zélande lui permet de dire son mot dans une question souvent débattue : gradué de l'université néozélandaise, il a pu constater que le mélange des sexes aux cours et conférences était trop extérieur pour offrir un danger spécial ; mais ce même mélange a dû être aboli, après essai, dans une école industrielle dont il fut chapelain. Lectures, observations et enquêtes, tout cela est vivifié par un esprit profondément chrétien ; très convaincu, par beaucoup d'autres raisons, « que la religion chrétienne garde encore la clef des problèmes de la vie », M. Northcote s'en voudrait « d'exclure ou minimiser indûment les idées traditionnelles de la société chrétienne ». Les jugements moraux évoluent en cette question, comme ailleurs ; l'évolution possible indiquée pour l'avenir par la science actuelle, évolution sociale et légale, peut et doit rester dans la ligne du christianisme. Aucun catholique ne pourra être froissé par la manière dont M. Northcote, membre du clergé anglican, traite la question du célibat et la morale de « perfection » ; d'autre part, l'impuissance de la société moderne à favoriser l'expression pleine de l'idéal est douloureusement constatée et les questions inévitables, malthusianisme, prostitution, divorce légal, sont traitées avec un sens très averti des réalités. L'auteur a voulu montrer que l'étude scientifique du problème sexuel était « une province légitime de la pensée chrétienne » ; le temps est venu où le moraliste chrétien ne pourra plus se dispenser

de cette étude, et un livre comme celui de M. Northcote sera la meilleure des introductions. A beaucoup d'éducateurs, en particulier, une traduction française de cette étude rendrait de grands services.

Paris.

AMÉDÉE DUBOIS.

PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

The Journal of theological studies, VI, july 1905, n° 24 : F.-H. CHASE, The hord's command to baptize. — R.-H. CONNOLLY, Aphraates and monasticism. — W. SANDAY, Adam Storrey Parrar. — M.-R. JAMES, The acts of Titus and the acts of Paul. — W. E. BARNES, The ten words of Exodus XXXIV. — J. CHAPMAN, St. Irenæus on the datas of the gospels. — J.-B. MAYOR, The epistle of St. Jude and the Marcosian heresy. — M. R. JAMES, Some new Coptic apocrypha (P. Lacau). — E.-C. BUTLER, The so-called « Tractatus Origenis ». — A. S. WALPOLE, Hymns attribued to Hilary of Poitiers. — H.-M. BANNISTER, An ancient office for Holy Saturday. — F.-C. CONYBEARE, The idea of sleep in the « Hymn of the soul ». — Eb. NESTLE, Cambridge editions of the Septuagint. — Reviews. — Recent periodicals. = VII, octob. 1905, n° 25 : A. H. McNEILE, The origin of the Aaronite priesthood. — F. C. BURKITT, Aphraates and monasticism, a reply. — J. H. A. HART, Apollos. — E. J. KYLIE, The condition of the German provinces as illustrating the methods of St. Boniface. — G. ST. CLAIR, The subtle serpent. — W. O. E. OESTERLEY, Codex Taurinensis (Y), II (III au n° 26). — G. MORIN, Le témoignage perdu de Jean, évêque de Tomi, sur les hérésies de Nestorius et d'Eutychès. — C. H. TURNER, The « Liber ecclesiasticorum dogmatum ». — E. S. BUCHANAN, The codex Corbeiensis (ff) (suite au n° 26). — Edm. BISHOP, The litany of saints in the Stowe missal. — Albert CONDAMIN, Symmetrical repetitions in Lamentations I and II. — H. W. SHEPPARD, Note on the word עֶבְרָה (Gen. XLIX 7). — A. SOUTER, Chronicle, Patristica. — Recent periodicals. = VII, janv. 1906, n° 26 : W. SANDAY, Theological reconstruction at Cambridge. — J. A. ROBINSON, « In the name ». — C. H. TURNER, Niceta and Ambrosiaster. — F. C. BURKITT, « Who spoke the Magnificat? ». — C. TAYLOR, Hermas and Matth. XXVIII, 19 f. — G. MERCATI, An uncial ms. of St. Cyprian. — W. A. WRIGHT, The prayer Book psalter. — H. M. BANNISTER, An ancient office for holy saturday, postscript. — C. F. ANDREWS, Current Muhammadan teaching as to the gospels. —

C. H. Turner, Ambrosiaster and Damasus. — Reviews. — Chronicle, Hagiographica (E. C. Butler). — Recent periodicals.

Biblische Zeitschrift, IV (1906) 1 ; K. Miketta, Das Sothisdatum des zweiten Papyrusfundes von Kahum und die biblisch-ägyptischen Synchronismen. — J. Denk, Die Italazitate in der grosser Cambridger LXX. — A. Jansen, Einige kritische und exegetische Bemerkungen Buche Ekklesiastikus. — A. Bludau. Papyrusfragmente des neutestamentlichen Textes. — J. Knabenbauer, « Jerusalem, quoties volui », etc. — F. Schubert, Das Zeugnis des Irenaeus über die öffentliche Tätigkeit Jesu. — P. Dausen, Bedenken gegen die Hypothese von den bloss einjährigen öffentlichen Wirksamkeit Jesu. — E. Nestle, Abel im Concordantiarum Thesaurus. — Besprechungen. — Bibliographische Notizen (Allgemeines, Literatur zum A. T.). Mitteilungen und Nachrichten.

The Jewish Quarterly Review, XVIII, 70, jan. 1906 : S. Poznanski, The karaite literary opponents of Saadiah Gaon in the tenth century. — D. Philipson, The Frankfort rabbinical conference, 1845. — M. Joseph, C. G. Montefiore, Biblical criticism and the pulpit. — H. Hirschfeld, The Arabic portion otathe Cairo Genizah at Cambridge. — J. H. A. Hart, Philo of Alexandria. — S. A. Cook, Notes on Old Testament history : Judg. x. 16 ; I *Sam.* viii. — D. Simonsen, Dr Elias Sabot. — Critical notices. — Bibliography of Hebraica and Judaica.

Rivista storica benedettina, Première année, n° 1 (janvier-mars) : Origine e ragioni di questa pubblicazione. — C. Cipola, Una « adbreviatio » inedita dei beni dell' abbazia di Bobbio. — E. Odescalchi, L'arte dell' intaglio e della tarsia e fra Giovanni da Verona (suite au n° 2). — P. Lugano, I fondatori di Montoliveto e la confraternita dei disciplinati della Scala in Siena. — E. André, Sul « De Imitatione Christi », note ed osservazioni (suite au n° 2). — P. Magnanensi, Della congregazione benedettina cisterciense dei SS. Corpo di Cristo. — Varietà. — Letteratura. — Cronaca. = N° 2 (avril-juin) : B. Sargisean, La congregazione Mechitarista. — P. Lugano, Delle più antiche costituzioni monastiche di Montoliveto. — G. M., Il P. Mackey. — F. C. Carreri, Del libro VI inedito della storia polironiana del Bacchini. — Varietà. — Letteratura. — Cronaca.

Theologische Quartalschrift, n° 2 : Vetter, Die armenischen apokryphen Apostelgeschichten. — Böckenhoff, Die römische Kirche u. die Speisesatzungen. — Kirsch, Der Portiunkula-Ablass. — Rezensionen.

The Journal of theological studies, VII, avril 1906, n° 27 :

R. H. Kennett, The prophecy in Isaiah, ix, 1-7. — H. H. Howorth, The modern Roman canon and the book of Esdras A. — C. H. Turner, Niceta and Ambrosiaster. — W. O. E. Oesterley, Codex Taurinensis (Y), IV. — F. C. Conybeare, The codex of the « Paschal Chronicle » used by Holstein. — G. Mercati, A study of the « Paschal Chronicle ». — J. Chapman, The brethern of the Lord. — J. H. Srawley, St. Gregory of Nyssa on the sinlessness of Christ. — W. E. Barnes, The Nicene creed in the Syriac psalter. — T. Barns, The « Magnificat » in Niceta of Remesiana and Cyrill of Jerusalem. — E. S. Buchanan, Two pages from the Fleury palimpsest. — G. Morin, Victorinus of Pettau. — Reviews. — Chronicle : W. E. Barnes, Old Testament, F. R. Tennant et C. C. J. Webb, Philosophy of Religion. — Recent periodicals.

Analecta bollandiana, n° 2 : P. Peeters, La légende de Saïdnaia. — H. Delehaye, Sanctvs Silvanvs. — A. Poncelet, Le « Testament » de saint Willibrord. — Bulletin des publications hagiographiques. — Saint Expédit et le martyrologe hiéronymien. — A. Poncelet, Codices bibliothecae Alexandrinae romanae.

Historisches Jahrbuch, n° 2 : Meister, Burggrafenamt oder Burggrafentitel ? — Huyskens, Das Kapitel von St. Peter in Rom unter dem Einflusse der Orsini (1276-1342). — Kirsch, Treibende Faktoren bei dem schottischen Aufstande in den Jahren 1745-46 u. Nachspiel desselben, I. — Schmidlin, A. Haucks Urteil über Otto von Freising. — Pohl, Die Glaubwürdigkeit des Johannes Busch in der Imitatio-Frage. — Steinberger, Zur Publizistik der schwedisch-französischen Periode des dreissigjährigen Krieges (1635-48), I. — Rezensionenu Referate. — Zeitschriftenschau. — Novitätenschau. — Nachrichten.

Römische Quartalschrift, n° 1 : A. de Waal, Der Titulus Praxedis. — J. Wilpert, Beiträge zur christlichen Archäologie, III. — A. Baumstark, Zur ersten Ausstellung für italo-byzantinische Kunst in Grottaferrata. — Anzeiger für christliche Archäologie. — P. M. Baumgarten, Miscellanea cameralia. — St. Ehses, Berichte vom Konzil von Trient aus dem Jahre 1546. — E. Goeller, Handschriftliches aus dem Vat. Archiv zur Geschichte des 14. Jhts. ; Zur Enstehung der Supplikenregister. — H. K. Schaefer, Ein Probst von St. Gereon in Köln Patriarch von Aquileia. — Rezensionen u. Nachrichten.

Archiv für Religionswissenschaft, t. VIII, n° 3-4 : A. Dieterich, Hermann Usener. — Th. Zielinski, Hermes und die Hermetik, I. — T. C. Conybeare, Die jungfräuliche Kirche u. die jungfräuliche Mutter, eine Studie über den Ursprung des Mariendienstes, übers. von Ottilie C. Deubner. — M. Siebourg, Zwei griechische Goldtänien aus

der Sammlung C. Niessen in Köln. — Edward Lehmann, Teufels Grossmutter. — B. Kahle, Der Ragnarökmythus. — L. Sternberg, Die Religion der Giljaken (übers. von A. von Peters). — Berichte : A. Dieterich, Griechische u. röm. Religion ; G. Karo, Archäologische Funde u. Forschungen ; W. Foy, Australien (1903-1904). — P. Dhorme, La Terre-mère chez les Assyriens. — A. Wiedemann, Alphabet. — C. Brockelmann, Ein Tieropfer in der georgischen Kirche. — E. Hoffmann-Krayer, Zur Binde u. Lösegewalt des Petrus. — H. Usener, Quellenverehrung.

= *Beiheft gewidmet Hermann Usener zum siebenzigsten Geburtstage* (Leipzig, Teubner, 1905 ; IV-120 pp., 29 fig. et 3 pl. ; prix (séparé) : 4 Mk. 20) : P. Wolters, Faden u. Knoten als Amulett. — F. W. von Bissing, Aegyptische Knotenamulette. — W. Kroll, Alte Taufgebräuche. — G. Karo, Das Weihgeschenk des Alyattes. — L. Deubner, Die Devotion der Decier. — A. Dieterich, Sommertag. = Le dernier article (49 pp., 3 fig. et 1 pl.) se vend à part 1 Mk.

Archiv für Religionswissenschaft, IX (1906), n° 1 : Fr. von Duhn, Rot und Tot. — Th. Zielinski, Hermes und die Hermetik, II. — B. Kahle, Der Ragnarökmythus. — F. C. Conybeare, Die jungfräuliche Kirche u. die jungfräuliche Mutter, übersetzt von O. C. Deubner (fin). — Hans von Prott, Μήτηρ, Bruckstücke zur griechischen Religionsgeschichte. — K. Th. Preuss, Religionen der Naturvölker : Allgemeines, 1904-1905 ; Amerika (Bericht). — W. Spiegelberg, Die Symbolik des Salbens bei den Aegyptern ; Der Ausdruck « auf die Erde legen » = gebären, im Aegyptischen. — R. Wuensch, Brauch der römischen Kinderstube. — H. Hepding, Μασχαλισμός. — L. Deubner, Orakelvers, Mithraeum von Emerita (Kronos u. Ara genesis). — A. D., Οὖλος ὄνειρος. = N° 2 : A. von Domaszewski, Die Schutzgötter von Mainz. — F. Schwally, Die biblische Schöpfungsberichte. — K. Vollers, Die solare Seite des alttestamentlichen Gottesbegriffes. — Siegfried Sudhaus, Lautes und leises Beten. — L. Weniger, Feralis exercitus. — L. Radermacher, Walfischmythen. — M. Hœfler, St. Lucia auf germanischem Boden. — Berichte : H. H. Juynboll, Indonesien ; L. Deubner, Russische Volkskunde. — M. P. Nilsson, Totenklage und Tragoedie. — G. Kazarow, Thrakisches. — L. Deubner, Zeremonie der Tupi ; Niederlegen des neugeborenen Kindes auf die Erde. — A. Becker, Ein Pestsegen. — L. Deubner, Bronzestatuette im Opisthodom des Heraion.

Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht, 1906, n° 1 : Th. Braun, Zurischenkirchliche Trauungefragen nach dem Rechte der Preussischen Landeskirche. — Freisen, Die Rechtsansprüche der Katholiken im

Fürstentum Schwarzburg-Rudolstadt. — FRIEDRICH, Zur Begriffsbestimmung des Kirchenrechts. — G. FOERSTER, Die christliche Sountagsfeier bis auf Konstantin den Grossen. — E. FRIEDBERG, Literaturübersicht; Aktenstücke.

The Church Quarterly Review, LXII, avril 1906 : Church Reform: III, Training for Holy Orders. — Pre-raphaelitism. — Mediaeval monastic libraries and Canterbury and elsewhere. — The Welsh Church during the seventeenth century. — Missions in Nyasaland : II. Anglican Missions. — Nicolaus of Cusa, Cardenal and Reformes. — Penitence and moral discipline. Short notices. — Index of articles to vols. I-LIX (concluded).

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 1906, I : BUDDE, Zum Text der drei letzten kleinen Propheten. — Brockelmann, אל ידי. — KRAUSS, Zur Zahl der biblischen Völkerschaften. — WEEBTR, Ueber die babylonisch punktirte Handschrift 1546 der II Ferkowitschen Sammlung. — MARGOLIS, χαίειν und seine hebraïscharamäischen Acquivalente im Gräzismus des A. T. — BATTEN, Helkath Huzzurim. II *Sam.* II, 12-16. — LIBER, Zu S. 365-7 des vorigen Jahrgangs. — STADE, Der « Völkerprophet » Jeremia und der jetzige Texte von *Jer.* I. — Die Dreizahl im A. T. — Zu *Jes.* III, 1, 17, 24 ; V, 1 ; VIII, 1, 12-14, 16; IX. 7-20 ; X, 26. — ISRAEL LÉVI, Brief an dem Herausgeber. — BRUSTON. Pour l'exégèse de *Job*, XIX, 25-29. — BOEHMER, Zu *Ps.* LXXII ; zu *Ps.* XCII. — NESTLE, Miscellen. — VON GALL, Bibliographie.

Biblische Zeitschrift (1906), IV, II : P. RIESSLER, Der Urtext der Bücher Esdras und Nehemias, — J. GÖTTSBERGER, Textkritik und kolumnenschreibung. — J. VON BEBBER, Zur Berechnung der 70 Wochen Daniels. — J. GOTTSBERGER, Berichtigungen zu Mundelkerns Kleiner Konkordans. — E LAUR, *Thr.* II. — H. KLUG, Das Osterfest *Jo.* VI, 4. — F. MAIER, Zur Apostolozität des Jakobus und Judas (nach den Evangelien). — J. DENK, Elisabel = Elisabeth. — Zur Oxforder Ausgabe der Actus Apostolorum. — Besprechungen. — Bibliographische Notizen. — Mitteilungen und Nachrichten.

Archiv für katholisches Kirchenrecht, n° 3 : GŒLLER, Die Kommentatoren der päpstlichen Kanzleiregeln vom Ende des 15. bis zum Beginn des 17. Jhts. — ROESCH, Die Beziehungen des Staatsgewalt zur kathol. Kirche in den hohenzollernschen Fürstentümen von 1800-1850 (suite au n° 4). — SCHINDLER, Zur geschichtlichen Entwicklung des Laienpatronats u. des geistl. Patronats. — HILLING, Die Bedeutung der « iusta

causa » für die Gültigkeit der Exkommunikationssentenz (suite au n° 4). — Aktenstücke u. Entscheidungen. — Mitteilungen. — Literatur. = N° 4 : Freisen, Korporationsrechte der kathol. Gemeinden in den kleineren protestant. deutschen Bundesstaaten, insbesondere in der Residenzstadt Sondershausen. — Hirsch, Leben u. Werke des Kardinals Deusdedit. — Aktenstücke u. Entscheidungen. — Mitteilungen. — Litteratur.

Historisches Jahrbuch, n° 4 : Braig, Der Friedensplan des Leibnitz — Tumbuelt, Wie wurde Elsass französisch ? II — Luebeck, Zur ältesten Verehrung des hl. Michael in Konstantinopel. — Endres, Zum Offendiculum des Honorius Augustodunensis. — Rezensionen u. Referate. — Zeitschriftenschau. — Novitätenschau. — Nachrichten.

Rivista Storica-critica delle scienze teologiche, II (1906), n° 1 : G. Meloni, Il sabato presso i Babelonesi. — F. Mari, Gli apocrifi del Nuovo Testamento. — M. Frederici, Il rituale del sangue superstite in Oriente. — J. H., Cattolicismo e progresso. — E. Bonaiuti, Bolletino di Storia ecclesiastica. — Recensioni. — Spigolature e notizie. — Bibliografia. = N° 2 : U. Fracassini, Le origini del canone del Vecchio Testamento, I. — N. Turchi, L'economia agricola dell' impero byzantino. — L. Chiesa, Il parallelismo psicofisico, I. — E. Bonaiuti, Polemiche luterologiche. — F. Mari, Bolletino biblico. — Recensioni. — Bibliografia. = N° 3 : G. Meloni, Il monoteismo nei cuneiformi. — G. Zattoni, Il valore storico della Passio di s. Apollinare e la fondazione dell' episcopato a Ravenna e in Romagna. — P. de Meester, Osservazioni sull' indirizzo da darsi all' insegnamento della liturgia, coll'applicazione al rito greco. — F. Lanzoni, Bolletino agiografico. — Recensioni. — Bibliografia. = N° 4 : U. Fracassini, Le origini del canone del Vecchio Testamento, II. — G. Garavani, La questione storica dei Fioretti di s. Francesco e il loro posto nella storia dell' ordine. — P. A. Palmieri, A proposito dell' economia agricola dell' impero byzantino, Nota bibliografica. — M. Federici, Bollettino Biblico, Antico Testamento. — X., Una encyclopedia delle scienze ecclesiastiche. — Recensioni. — Spigolature. — Bibliografia. = N° 5 : P. G. Boffito, « Scio hominem in Christo... raptum huius modi usque ad tertium caelum. » — A. Manaresi, Gli atti dei Martiri. — L. Chiesa, Il parallelismo psicofisico, II. — F. Ramorino, La nuova edizione dell' epistola ritmica di Auspicio vescovo di Toul ad Arbogaste conte di Trier. — R. Parisini, Bolletino archeologico. — Recensioni. — Spigolature. — Bibliografia.

Archiv für katholisches Kirchenrecht, 1906, n° 2 : Saegmueller, Die Trennung von Kirche u. Staat. — Haring, Zur Reform der theologischen Studien in Oesterreich. — Goeller, Die Kommentatoren der

päpstlichen Kanzleiregeln vom Ende des 15. bis zum Beginn des 17. Jhts. — Roesch, Die Beziehungen der Statsgewalt zur kathol. Kirche in den hohenzollernschen Fürstenstümern von 1800-1850. — Huefner, Das Rechtsinstitut der klösterlichen Exemtion in der abendländischen Kirche. — Der Konflikt des Erzbischofes von Sarajevo mit der bosnischen Landesregierung. — Aktenstücke u. Entscheidungen. — Mitteilungen.

Le Gérant : M.-A. Desbois.

ANDOCIDE ET LES MYSTÈRES D'ÉLEUSIS

LA CULPABILITÉ D'ANDOCIDE. — NATURE DES MYSTÈRES ÉLEUSINIENS. — PERSONNEL DES MYSTÈRES. — RAPPORTS DU CLERGÉ AVEC L'ÉTAT. — LE MYTHE.

En l'année 415, le jour du départ de la flotte athénienne pour l'expédition de Sicile, c'est-à-dire le 9 juin, un citoyen apporta à l'assemblée une nouvelle effrayante. Les Hermès qui s'élevaient le long des rues, dans les gymnases, à l'entrée des maisons, aux vestibules des temples et que la dévotion populaire ornait d'ex-voto, avaient été mutilés la nuit [1]. Ce sacrilège consterna la piété superstitieuse de la foule : elle se persuadait que la colère des dieux, se déchaînant contre la cité, ferait avorter l'entreprise. Des métèques et des esclaves, assurés de l'impunité — ἄδεια — dénoncèrent au conseil les prétendus hermocopides ; ils ajoutèrent que la même nuit, on avait profané les mystères d'Éleusis. Andocide, avec beaucoup d'autres, fut arrêté et jeté en prison. Il trouva moyen d'en sortir et quitta Athènes, frappé d'atimie. Quinze ans après cette troublante affaire, l'orateur que l'amnistie, proclamée après l'expulsion des trente, avait ramené dans sa patrie, vit renouveler contre lui l'accusation dont il avait été déjà l'objet. Le sycophante Képhisios, le prenant violemment à partie au nom du dadouque Kallias, parent d'Andocide, lui reprochait d'avoir méprisé le décret d'Isotimidès, qui lui avait jadis absolument interdit de paraître sur l'agora et dans les temples, et de demander justice [2]. La violation de cet arrêt le rendait digne de mort. Les juges devaient d'autant moins user de clémence à son

1. Thucyd., VI, 27.
2. Lysias, VI, 9, 24.

égard, qu'il avait reconnu, selon l'aveu que lui prêtait son calomniateur, la vérité des faits dont on l'avait accablé[1]. Pour répondre à ce réquisitoire habile et haineux, dont la teneur nous est fournie par le discours κατ' Ἀνδοκίδου ἀσεβείας, attribué à tort à Lysias, Andocide écrivit son discours « Sur les mystères ».

Dans les pages qui vont suivre, nous voudrions élucider la question de la culpabilité d'Andocide et décrire brièvement la nature et le personnel des mystères pour expliquer la profanation prétendue de ce culte et l'intervention de l'État dans les procès qu'elle a suscités. Ce sera pour nous une occasion de discuter l'origine de cette religion et d'en examiner de près quelques points importants, tels que l'obligation du secret et la nature des ἱερά. Des documents récemment mis au jour, des conceptions nouvelles et plus larges de l'évolution religieuse, des travaux importants et approfondis ont renouvelé ces anciens problèmes. Le moment n'est pas mal choisi, croyons-nous, de coordonner et d'expliquer les uns par les autres les résultats acquis.

I

Il paraît d'abord difficile de ne pas croire que la dénonciation relative à Andocide ait été inspirée par des rancunes de classe ou par une hostilité personnelle. Qu'il ait participé à la parodie des mystères, rien ne semble nous autoriser à l'admettre. Nous devons avoir égard à son propre témoignage et en retenir l'accent de noble et franche sincérité. Andocide proteste à diverses reprises de son innocence; et sûr de son bon droit, il sollicite avec fierté, non l'indulgence, mais une sentence juste et la condamnation sévère de ses ennemis[2]. D'autre part les dépositions des délateurs ne

1. Lysias, VI, 14.
2. Andoc., *Myst.*, 9, 26, 30, 32.

nt pas défavorables : aucune ne le cite parmi les sacri-
Faut-il faire état des déclarations de son adversaire?
on se rend vite compte que le discours du pseudo-
s exagère à plaisir les fautes imputables à Andocide.
eur, emporté par une malveillance aveugle, ne s'inter-
s le mensonge. Le décret, qui avait enlevé à Andocide
oits de citoyen, avait été rapporté, et pour soutenir le
ire, l'accusateur énonçait de fallacieuses raisons[1]. Il
as vrai qu'Andocide se soit désintéressé des malheurs
patrie, car il ravitailla la flotte établie à Samos[2]. Il est
robable, enfin, qu'il fut étranger à la célébration scan-
se des mystères. Un écrivain impartial, Thucydide, le
seulement parmi les iconoclastes[3]. Or il est curieux
marquer que son adversaire lui fait jouer le rôle cri-
qu'on attribuait à Alcibiade. Ce n'est pas le stratège,
e l'attestent Thucydide et Plutarque[4], qui aurait exercé
ction de hiérophante, mais[5] Andocide, et, poursuivant
'au bout l'adroite substitution, le pseudo-Lysias allègue
rêtres et prêtresses chargèrent Andocide de malédic-
alors que c'est Alcibiade qui avait été voué aux Furies
s Eumolpides. La confusion était habile et avait chance
acceptée; le procès des sacrilèges remontait à quinze
n arrière et, depuis, Athènes avait été si affreusement
versée que le souvenir précis et distinct des véritables
és d'alors s'était peut-être effacé dans la mémoire
aire. Andocide, en cette affaire des mystères, a donc
ctime de la calomnie.

-il aussi sûr qu'il n'ait pas pris part à la mutilation des
ès? Il le prétend du moins. Il proclame qu'il refusa
ssocier à ce sacrilège et que la maladie même l'en

ys., VI, 9.
ys., VI, 49; Andoc., *De reditu*, 11, 12.
hucyd., VI, 60.
huc., VI, 28; Plut., *Alc.*, 18.
ys., VI, 51.

empêcha. Énergiquement il affirme qu'on ne saurait le rendre responsable de l'exil ou de la mort des citoyens dénoncés comme briseurs d'images [1]. C'est le fanatisme politique qui l'aurait, avec les siens, livré à la justice [2]. Ses ennemis auraient profité de l'agitation qui régnait alors à Athènes pour tenter de se défaire de lui et de confisquer sa grande fortune.

Son apologie nous paraîtra encore plus recevable et ses dires mieux fondés, si l'on veut bien observer que la condamnation des citoyens qui auraient été mêlés à ce crime religieux, semble avoir été, pour beaucoup, une manœuvre de parti.

Car jamais on ne put démontrer avec certitude la culpabilité des accusés [3]. En ce qui concerne Alcibiade, auquel surtout on imputait les profanations commises, rien n'établit qu'il les ait accomplies. Les témoignages des délateurs à son sujet ne s'accordaient point [4]. D'autre part, il avait de nombreux ennemis, acharnés à lui nuire. Nicias et son parti le détestaient, parce qu'il avait fait rompre le traité de paix avec Sparte et qu'il avait le plus contribué à l'expédition de Sicile : ils ne pouvaient supporter son ambition et son esprit aventureux. Et des démagogues, comme Androclès [5], auxquels la popularité du stratège causait un violent dépit, unirent leurs efforts à ceux des aristocrates pour essayer de le perdre. Il leur suffisait, pour réussir, d'exploiter les dispositions populaires [6]. Dans les périodes de terreur, la foule

1. Andoc., *Myst.*, 35, 71.
2. *Ib.*, 37, 51.
3. Thuc., VI, 60.
4. Andoc., *De myst.*, 13 sq. Sur cinq dépositions, trois seulement mentionnent le nom du stratège; les complices qu'on lui adjoint, changent de l'une à l'autre. Les données, relatives à la scène du sacrilège, étaient encore contradictoires : Andoc., 12 ; Pausan., I, II, 4; Plut., *Alc.*, 22.
5. Plut., *Alc.*, 19.
6. Thuc., VI, 28.

ıime que, pour ramener la paix, on immole au courroux du ;iel et à sa soif de vengeance, les hommes simplement langereux. La démocratie athénienne, dès qu'elle eut appris a mutilation des Hermès ne put contenir ses sentiments l'épouvante et d'irritation. Elle s'était persuadée que le :rime religieux recouvrait un complot politique : c'était une :ntreprise contre l'État. Les dangers de la situation exté-:ieure aiguisèrent ses inquiétudes et ses soupçons [1] : les Spartiates unis aux Thébains menaçaient Athènes et on redoutait que des traîtres ne leur livrassent la ville. Aussi le peuple demandait-il à connaître sans retard les noms des coupables, et les primes offertes multiplièrent les délateurs [2]. C'est, à la faveur de cet état d'angoisses tyranniques, que les ennemis coalisés d'Alcibiade, forgèrent, semble-t-il, les accusations dont il fut l'objet [3]. Pas plus que le stratège, Andocide, partisan de l'oligarchie et réputé :nnemi du peuple [4], ne pouvait échapper aux défiances 'arouches de la multitude. La haine aurait été aussi le prin-:ipe de son arrestation.

Cette explication nous paraîtrait acceptable, si elle ne se ıeurtait à des aveux formels de culpabilité. Andocide, orsque, de retour une première fois à Athènes, il demanda pour lui l'abolition de la dégradation civique, sollicitait :ette grâce avec une humilité repentante. Il ne la réclamait pas comme un droit, comme la réparation d'une injustice dont il aurait souffert; mais il priait ses juges de la lui ıccorder, en souvenir des services importants qu'il avait 'endus à sa patrie [5]. Très discrètement il accorde qu'il a fait :onnaître les véritables hermocopides; il admet qu'il fut

1. Thuc., VI, 61.
2. Thuc., VI, 53-60.
3. Duruy, *Histoire des Grecs*, Paris, 1889, t. II, p. 528 suiv.; A. Holm, *Griechische Geschichte*, Berlin, 1887-1894, II, p. 535-536, estiment aussi que la jalousie politique fut l'âme de ce procès.
4. Plut., *Alc.*, 24.
5. And., *De red.*, 6, 10, 11.

leur complice, car on découvrit qu'il avait coopéré, pour une faible part, il est vrai, au sacrilège[1]. Mais que les juges considèrent, se hâtait-il d'ajouter, que cette dénonciation s'imposait à sa piété filiale et qu'elle fut très bienfaisante pour la ville. Sans elle, il laissait périr son père qui était innocent; grâce à elle, Athènes vit s'évanouir la terreur qui l'opprimait. Du reste, ses mains n'avaient pas contribué à la mutilation; c'est son esprit seul qui fut coupable, et depuis longtemps il s'est repenti[2]. De ces légers aveux, il ressort qu'Andocide fut de connivence avec les iconoclastes; il dut assister à leurs délibérations et leur donner des conseils.

A l'appui de cette opinion, nous pouvons invoquer un passage du discours « Sur les mystères ». Andocide y déclare que les épreuves, endurées par lui pendant l'exil, lui ont ouvert les yeux sur les conséquences funestes qu'une faute grave peut entraîner[3]. Il sait désormais combien précieuses sont la sagesse et la bonne volonté et il assure que sa conduite sera, à l'avenir, irréprochable. La complicité d'Andocide une fois admise permet de résoudre les difficultés que ce discours laisse planer sur son rôle. S'il connaît tous les détails de la mutilation, s'il sait quels sont les sacrilèges qui restent à dénoncer[4], si un hermocopide entreprend de lui raconter l'exécution de l'affaire, n'est-ce pas que son concours leur était acquis? Une blessure opportune le retint peut-être chez lui; mais cet incident n'empêchait pas qu'il était d'accord avec les briseurs d'images et qu'il avait trempé dans leur machination. Le discours sur

1. And., *De red.*, 7, 8.
2. *Ib.*, 21.
3. And., *De myst.*, 145.
4. *Ib.*, 52. Contradiction défavorable à Andocide; *De myst.*, 54, il prétend qu'il n'a pas dénoncé ses amis pour se sauver; 122, il nous apprend que parmi ses amis intimes il compte Lysistratos, lequel précisément il avait accusé. — Il y eut deux décrets concernant Andocide: l'un lui octroya l'impunité (*De reditu*, 23), l'autre le condamna à l'atimie (*De red.*, 24); Andocide dut être l'objet d'une seconde dénonciation.

les mystères, où l'orateur déploie cependant tant d'adresse pour se disculper, fournit donc des indices de sa culpabilité. A son tour, il profitait de l'obscurité qui se répandait sur ce scandale pour dissimuler sa faute et orner son rôle.

II

Les mystères d'Eleusis comprenaient deux sortes d'initiation, subordonnées l'une à l'autre [1]. Il n'était permis de les accomplir que dans des temps et des lieux déterminés : la violation de cette règle constituait un sacrilège. A Agra, faubourg d'Athènes, on représentait, une fois par an, au mois d'Anthestérion, les petits mystères. Ils duraient plusieurs jours, du 18 au 21 de ce mois peut-être [2]. Ils se célébraient deux fois dans l'année, quand arrivaient les concours de la fête pentétéride [3] : c'était une faveur faite aux étrangers qui pouvaient ainsi participer à l'initiation comme aux jeux. L'initiation la plus importante avait lieu, au mois de Boédromion, à Eleusis. Avant de se présenter aux mystères de cette bourgade, il fallait d'abord avoir assisté à ceux d'Agra, et laissé s'écouler entre les deux initiations un intervalle d'au moins un an. Cet intervalle pouvait être prolongé au gré de l'initié et ce fut, de fait, un usage fréquent.

Les petits mystères ne comportaient pas de représentation ;

1. Plut., *Démet.*, xxvi ; Aristoph., *Plut.*, scol. v. 845. Pour un exposé plus détaillé, cf. P. Foucart, dans les *Mémoires de l'Institut*, t. XXXV : *Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Éleusis*, Paris, 1895 ; et t. XXXVII : *Les grands mystères*, Paris, 1900; A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen*, Leipzig, 1898.

2. Mommsen, *op. cit.*, 406.

3. *C.I.A.*, IV, t. II, 385[d]. Foucart, XXXVII, 145 ; Mommsen, 180-182, modifient à tort, il me semble, le sens du terme Ἐλευσίνια, lequel, dans les inscriptions, signifie toujours les concours... διὰ τὸ συντελεῖσθαι Ἐλευσίνια ne signifie pas que les concours etaient liés aux petits mystères, mais en expliquent la célébration irrégulière, au mois de Boédromion, avant les grands mystères.

l'initiation, μυήσις, qui les constituait, devait se ramener à une instruction élémentaire donnée par les mystagogues sur les rites pratiqués à Agra et sur les cérémonies qui devaient être accomplies à Eleusis [1]. On y soumettait aussi les candidats à des purifications variées, pour les préparer à assister dignement à la seconde fête, beaucoup plus solennelle. Ils devaient offrir de grandes analogies avec les rites qui préludaient à la seconde initiation et qui avaient lieu à Athènes ; car ceux-ci pouvaient en tenir lieu, et, par une confusion significative, ils reçurent parfois la désignation qui s'appliquait aux premiers [2].

Les grands mystères duraient neuf jours : on avait fait concorder cette durée avec le temps qu'avait mis Déméter pour chercher sa fille. Ils commençaient probablement le quinze boédromion pour se terminer le vingt-quatre du même mois. Le premier jour, les mystes se rassemblaient, ἀγυρμός, et un héraut proclamait devant eux qu'il était interdit aux barbares et aux criminels d'assister aux mystères. Le seize, retentissait le cri : ἄλαδε μύσται. A cet appel, les initiés se dirigeaient vers la mer, et là, couverts d'une peau de bélier, assis et la tête voilée, ils étaient encore purifiés par les épimélètes. Le dix-neuf [3] avait lieu la procession d'Iacchos ; elle partait d'Athènes et prenait la route d'Eleusis. On transportait les objets sacrés, τὰ ἱερά, et la statue du jeune dieu. Arrivés à Eleusis, les mystes assistaient encore à un sacrifice, rompaient le jeûne qu'ils avaient observé en buvant le cycéon et goûtaient les gâteaux sacrés contenus dans une corbeille, κίστη. Cette nourriture sainte, qui avait peut-être le caractère d'un véritable sacrement,

1. Aristoph., *loc. cit.* : « Τὰ μικρὰ ὥσπερ προκάθαρσις καὶ προάγνευσις τῶν μεγάλων. » Clém. Al., *Strom.*, V, xi, p. 107 (Migne) : « Τᾷ μικρᾷ μυστήρια, διδασκαλίας τινὰ ὑπόθεσιν ἔχοντα καὶ προπαρασκευῆς τῶν μελλόντων ».

2. Platon, *Gorg.*, 497 « Τὰ μὲν μικρὰ... ἅπερ ἐν ἄστει ἐτέλουν. »

3. Plut., *Alc.*, xxxiv.

commémorait le repas que la déesse avait pris à Eleusis. La formule consacrée, qui exprimait l'observation de ce rite, s'énonçait en ces termes : « Ἐνήστευσα· ἔπιον τὸν κυκεῶνα· ἔλαβον ἐκ κίστης· ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην [1]. » Dans les nuits du vingt-deux et du vingt-trois, les mystes assistaient à des représentations sacrées. Le hiérophante leur montrait, en les leur expliquant, τὰ ἱερὰ τοῖν θεοῖν [2]. Cette révélation, qui élevait le candidat au rang d'épopte et dont les éléments devaient être tenus par lui rigoureusement cachés aux profanes, était la partie culminante de l'initiation ; elle était la forme suprême des relations avec la divinité. Pour en marquer l'importance et l'action profonde, nous la comparerions volontiers à cette contemplation réservée à l'âme après la mort, selon la théologie chrétienne, et qu'elle appelle du nom de vision béatifique.

La division en degrés de l'initiation éleusinienne se retrouvait dans la plupart des mystères. La religion des Cabires, à Samothrace, répartissait aussi ses adeptes en deux classes : les mystes et les époptes [3]. Les mystères alexandrins comportaient une double initiation ; après s'être consacré à la déesse Isis, le myste avait encore à connaître le culte secret « du père de tous les dieux, de l'invincible Osiris » [4]. L'adorateur de Mithra gravissait une échelle de sept grades [5]. Les noms particuliers, désignant les étapes successives de son initiation, étaient ceux de corbeau, d'occulte (cryphius), de soldat, de lion, de perse, de courrier du

1. Clém., Al., *Protrept*, II, lxxxviii ; Arnobe, V, xxvi.
2. Andocide, *De myst.*, 31, 32 ; Lysias, VI, 51.
3. *Athen. Mittheilungen*, XVIII, p. 365 : « μύσται καὶ ἐπόπται εὐσεβεῖς » ; inscript. du iiie s. av. J. ; *Ib.*, p. 367, même distinction dans une inscription plus récente.
4. Apulée, *Mét.*, XI, xxvii.
5. Saint Jérôme, *Ep. CVII ad Laetam* ; Porphyre, *De Abst.*, IV, 16. Cf. Fr. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Bruxelles, 1896-1899, t. I, Introduction, V.

soleil (heliodromus) et enfin de père. Certaines conditions devaient être mises à l'obtention de chacun de ces avancements, et un intervalle de temps plus ou moins considérable les séparait. Les épreuves et les droits acquis variaient avec la promotion. Le candidat aux grades de lion et de perse étaient purifiés, non plus par l'eau, mais avec du miel. Des deux groupes entre lesquels se partageaient tous les fidèles, le premier comprenant les novices des trois grades inférieurs, et désigné sous le nom de serviteurs, avait moins de part aux cérémonies ; le second que distinguait le titre de « participants », et qui embrassait les initiés des quatre autres degrés jouissait de quelques privilèges. Seuls les membres de cette classe se présentaient au repas sacré et leur intimité avec Mithra était plus grande.

Le culte chrétien lui-même offrit des analogies avec l'organisation des mystères. Dans le tableau que saint Justin [1] et Tertullien [2] nous tracent de l'assemblée dominicale, les deux parties du drame sacré, c'est-à-dire l'avant-messe et la messe proprement dite, bien que liées l'une à l'autre, apparaissent cependant très distinctes. Les chrétiens entendaient d'abord la lecture des livres des apôtres et des écrits prophétiques ; puis le président de l'assemblée leur adressait un discours parénétique. Tous, ensuite, se levaient, se livraient à la prière, et se donnaient le baiser de paix. C'était l'avant-messe. La messe véritable se développait dans l'ordre suivant. On apportait à celui qui était le chef des « frères » du pain, de l'eau et du vin ; le président, après les avoir pris, chantait les louanges et la gloire du père de toutes choses et célébrait l'eucharistie. Ces deux parties de la messe rappellent la double initiation des mystères. Ce n'est qu'à la messe qu'avaient lieu le sacrifice et les cérémonies saintes. Les catéchumènes, comme les païens qui n'avaient pas été admis à l'initiation définitive, avaient

1. Justin, *Apol.*, lxv, lxvii.
2. Tertull., *Ap.*, xxxix.

le droit d'assister à l'avant-messe, mais ne pouvaient être témoins de la célébration eucharistique.

Les motifs de l'institution, dans les mystères, de divers degrés d'initiation, sont faciles à apercevoir. La divinité habite un monde séparé : elle est sacrée. Un profane ne peut entrer en rapports immédiats avec elle, sans une préparation sérieuse. S'il touchait son image, s'il violait le sanctuaire où elle réside [1], s'il se mêlait aux cérémonies, la sainteté inhérente à l'être divin se communiquerait aux membres de l'audacieux, « comme un poison violent [2] », et le frapperait de mort [3]. La conscience morale associa, plus tard, à l'idée de ce terrible danger, celle du crime. De là vient que, plus encore que pour l'assistance aux sacrifices, le candidat à toute initiation doit se dépouiller des souillures qu'il a contractées et vivre dans un état de pureté liturgique complète. Mais la seconde initiation est celle que l'on convoite surtout, parce qu'elle a des effets prodigieux. Les rites, dont le myste sera alors témoin, ou qu'il accomplira, doivent lui assurer le bonheur dans l'immortalité [4] et opérer en lui une renaissance [5]. Il est appelé à communier avec la divinité. Il convient que, pour être apte à recevoir ces bienfaits, il s'affermisse d'abord, sous l'influence de la force magique obtenue par la première initiation, dans l'état où elle l'a établi. En persévérant dans l'attente, il s'adaptera peu à peu à l'initiation définitive. D'autre part, l'intérêt du dieu, la révélation à laquelle le myste aspire exigent aussi un temps d'épreuve. L'initié connaîtra le nom sacré qui exprime et enchaîne la personnalité divine [6]. Des objets,

1. Elien, fr. 12, p. 428 (Didot).

2. Je fais application à la divinité de ce que Frazer dit des rois taboués; *Rameau d'or*, traduct. fr., Paris, 1903, t. I, p. 248.

3. Andoc., *De myst.*, 13; 16; 30; la communauté prend sur elle d'appliquer la peine.

4. *Hym. Dém.*, 480; Isocr., *Panég.*, 28.

5. Apulée, *Mét.*, XI, xxi.

6. Pausan., VIII, xxxvii, 9; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895-1899, I, 162.

des spectacles destinés à demeurer secrets, lui seront découverts. Une admission rapide exposerait son inconstance à dévoiler aux profanes ces secrets inviolables. Pour prévenir ce malheur, la divinité non seulement s'assujettit le myste par un serment [1], mais veut encore pouvoir compter sur son expérience prudente. Parfois elle ne choisit même pour ses élus que des hommes arrivés déjà au terme de l'existence [2]. Voilà pourquoi l'accès au sacerdoce, supposant des qualités plus solides et imposant un surcroît d'obligations, n'était possible, dans les mystères alexandrins, qu'à ceux qui avaient subi une troisième initiation. Ainsi une préparation lente avait l'avantage de familiariser le candidat avec les devoirs et les usages de son nouvel état et assurait le dieu de sa fidélité.

III

Les fonctions sacerdotales à Eleusis étaient la propriété inviolable et incessible de deux familles, les Eumolpides et les Kéryces [3]. Un étranger ne pouvait les exercer sans crime [4]. C'est dans ces collèges qu'étaient choisis les ministres du culte. Le hiérophante, dont la charge était la plus importante, appartenait au groupe des Eumolpides. Trois fonctionnaires de dignité moindre étaient fournis par les Kéryces; c'étaient : le dadouque, le Kéryce, et l'ἐπὶ βωμῷ ἱερεύς. Cette famille partageait avec les Eumolpides le privilège de l'initiation [5]. Andocide, parce qu'il se rattachait à elle, eut le droit d'introduire aux mystères des étrangers [6].

1. Sénéq., *Nat. Quaest.*, VII, 31; Fr. Cumont, *op. cit.*, V, le « sacramentum » mithriaque. Tertull., *Adv. Marc.*, I, xiii.
2. Apulée, *Mét.*, XI, xxi.
3. Cf. pour plus de développement, P. Foucart, *op. cit.*, t. XXXVII; Mommsen, *op. cit.*, p. 245.
4. Andoc., *De Myst.*, 11 suiv.
5. *CIA.*, IV, i, 3.
6. Andoc., 132.

Chaque collège formait un γένος particulier [1], que présidait un archonte distinct du représentant de l'état athénien [2]. Tous deux avaient un trésorier, et tenaient leurs réunions dans une maison spéciale. Afin de transmettre son culte propre à des descendants légitimes, chaque famille intervenait en corps pour examiner l'admission de ses nouveaux membres. Le dadouque Kallias [3] dut, selon la loi, prêter serment devant les Kéryces que le fils, qu'il voulait agréger à leur collège, était son enfant légitime.

Le hiérophante [4] avait pour tâche d'exposer aux yeux des mystes les choses sacrées et d'accompagner cette exhibition d'explications appropriées. Aussi devait-il avoir une voix claire et juste [5]. C'est à ses soins qu'était donc confiée la partie principale de la cérémonie : c'est lui véritablement qui initiait aux mystères, et il en écartait ceux qui lui paraissaient indignes comme les magiciens [6]. Les mystères ne pouvant pas ne pas refléter l'influence de la philosophie en vogue, on supposa, un jour, que le hiérophante était dépositaire d'une science profonde. Julien [7], après avoir suivi les leçons des philosophes, alla demander à ce ministre, à Eleusis, des connaissances plus pénétrantes. Tandis qu'à Phliunte [8], à Andanie [9], à Épidaure [10], le hiérophante pouvait contracter mariage, cette liberté lui était refusée, à Eleusis, au moins depuis l'époque impériale. A partir de

1. *CIA.*, IV, II, 597 c.
2. *CIA.*, III, 702, cf. Dittenberger, *Hermès*, XX; Hadrien accepta le titre d'archonte que lui décernèrent les Eumolpides, *Ath. Mitt.*, XIX, 172.
3. Andoc., *De myst.*, 127.
4. Diog. Laërce, VII, 186; Philostr., *Ap.*, IV, 18; Lysias, VI, 51.
5. *CIA.*, III, 713.
6. Philost., *Ap.*, VII, 19.
7. Eunape, *Vit. Max.*, p. 475 (Didot).
8. Paus., II, xiv, 1-2.
9. *Die Inschriften von Olympie*, I, 459.
10. Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική, 1896, 122.

cette époque son nom patronymique [1] devait demeurer secret pendant sa vie, fait qui atteste que la dignité, dont il était investi, prit alors un caractère plus auguste.

Les Eumolpides avaient des attributions plus étendues que celles des Kéryces. C'est à eux qu'appartenait le droit d'exégèse [2]. Seuls ils pouvaient expliquer les traditions et les cérémonies du culte [3] et ils se réservaient la connaissance des lois pénales, réputées indestructibles [4]. Le rôle d'exégèse était confié à un ministre recruté parmi eux. Ce fonctionnaire avant de devenir l'interprète des lois sacrées, pouvait avoir exercé la charge de prêtre d'Apollon [5]. Il était naturel que les Eumolpides fussent représentés près du dieu de Delphes; car parfois ils consultèrent l'oracle. C'est lui qui les décida à instituer les προηρόσια; à lui ils eurent recours pour savoir s'ils devaient affermer le territoire consacré aux déesses éleusiniennes [6].

Les Kéryces furent longtemps privés du droit d'exégèse. C'est par une véritable usurpation que Kallias s'arrogea ce pouvoir [7]. Mais à l'époque impériale, ils obtinrent de participer à l'herméneutique sacrée [8]. Puisque, auparavant, cette attribution ne leur appartenait point, il est probable que la tâche précise du Kéryce dans l'initiation n'était pas supérieure à celle du mystagogue. Marc-Aurèle écrivit à Hérode Atticus, qui était Kéryce, pour le prier d'accomplir ce ministère, quand il se présenterait aux mystères d'Eleu-

1. Lucien, *Lexiph.*, x; dans les Catalogues de prytanes, listes des αἴσιτοι, *CIA.*, III, 102 suiv.
2. *CIA.*, III, 720.
3. Ἐφ. ἀρχ., 1887, p. 111.
4. Lys., VI, 9.
5. Ἐφ. ἀρχ., 1895, p. 107 : Tiberius Klaudius Polyzelos, du dème d'Acharne, occupa l'une et l'autre charge : « ἱερεὺς Πυθίου Ἀπόλλωνος, ἐξηγητὴς ἐξ Εὐμολπιδῶν. »
6. *CIA.*, IV, II, 104*a*.
7. Andoc., *De myst.*, 116.
8. *Bull. de corresp. hell.*, VI, 1882, p. 436.

sis [1]. C'est donc des préludes de l'initiation, de l'instruction préalable, de purifications que les Kéryces s'occupaient. Au contraire, la hiérophantide de Déméter, parce qu'elle faisait partie de l'autre collège, et qu'elle ne pouvait dès lors ignorer les traditions sacrées, non seulement avait le droit d'imposer aux mystes des couronnes [2], mais elle pouvait aussi faire la révélation sainte [3].

Le principal ministre choisi dans le collège des Kéryces était le dadouque. La prééminence de ce dignitaire ressort de l'importance et de la variété de sa fonction. Il se joignait au hiérophante pour notifier l'apport des prémices [4], pour interdire aux barbares et aux meurtriers la participation aux mystères. C'est à l'esprit de sage économie de ces deux associés qu'était confiée la garde des biens cultuels et des richesses des deux familles [5]. Sur les listes des ministres nourris aux frais de l'état, le dadouque tient presque toujours le second rang, le premier étant occupé par le hiérophante [6]. Dans l'initiation, il avait une place considérable : le rôle du hiérophante seul était supérieur au sien [7]. Comme son nom l'indique, il devait diriger la procession des mystes qui se rendait d'Athènes à Eleusis, vêtus d'un habit neuf, la tête ceinte d'une couronne et tenant d'une main un flambeau allumé [8]. A Eleusis même, quand on célébrait, de nuit, à la lumière des torches, les courses de Déméter et le rapt de sa fille, il est probable que le dadouque présidait,

1. Philostr., *Soph.*, II, 1, 31.
2. Ἐφ. ἀρχ., 1885, p. 149, n° 26.
3. Ce sont les mêmes termes qui, dans deux inscriptions métriques, désignent cette tâche définie de la hiérophantide et du hiérophante : *CIA.*, III, 737 : « ἡ τελετὰς ἀνέφαινε » ; *CIA.*, III, 713 : « ὃς τελετὰς ἀνέφηνε ».
4. A. Mommsen, *op. cit.*, 261.
5. Ἐφ. ἀρχ., 1900, 78.
6. *CIA.*, III, 1029, suiv.
7. Plut., *Alc.*, 22.
8. Aristoph., *Ran.*, 330.

pour une large part, à ce spectacle [1]. Après les terreurs qu'inspirait la représentation du voyage de l'âme à travers les solitudes peuplées de monstres, l'initié aimait à contempler le tableau des joies qui lui étaient réservées dans les Champs-Élysées. « Une lumière admirable » frappait ses regards [2]. Il apercevait des beautés éclatantes [3]. Cette lumière qu'il était impatient de voir et qui était une partie importante du spectacle, c'était encore le dadouque qui, apparemment, la faisait étinceler [4].

Ce fonctionnaire remplissait aussi une besogne plus humble. Il faisait marcher les coupables sur une peau de bélier qui absorbait leurs souillures et devait ensuite être brûlée [5].

La charge était à vie, mais elle n'était pas héréditaire dans la même branche familiale. Aux ve et vi^e^ siècles elle appartint au rameau des Kallias et des Hipponikos. Des Thémistocles du dème d'Hagnonte [6], d'autres inscrits à Mélitée [7], un autre groupe résidant à Marathon [8] occupèrent successivement cette dignité du i^er^ siècle avant notre ère au iiie après J.-C. La dadouchie constituait un sacerdoce, mais, de même que la prêtrise, en Grèce, n'empêchait pas le titulaire, de faire acte de citoyen, d'exercer une magistrature, le dadouque avait encore la faculté d'être un fonctionnaire civil. Hipponikos fut stratège en 426 [9]. Kallias, l'adversaire d'Andocide, fut envoyé trois fois comme ambassadeur à Lacédémone [10]. Sous l'empire, plusieurs se virent conférer

1. Clém. Al., *Protrept.*, II, 72 : « τὴν πλάνην... Ἐλευσὶς δᾳδουχεῖ »; 89 : « αἰδέσθητι, δᾳδοῦχε, τὰς λαμπάδας. »
2. Plut., *De anima*, ii.
3. Platon, *Phaedr.*, xxx.
4. Himérius, *Or.*, xi, 4; xxii, 7; xxiii, 8 : « τὸ δᾳδούχων πῦρ. »
5. Hésychius, Διὸς κῴδιον, 427.
6. Ἐφ. ἀρχ., 1894, 171.
7. *CIA.*, III, 678.
8. *CIA.*, III, 10.
9. Diod., XII, lxv, 3.
10. Xénoph., *Hell.*, VI, iii, 2.

ıités d'archonte, d'agonothète [1]. Puisque le dadouque,
: les fonctionnaires de moindre rang, se mêlaient aux
; de la cité, il serait étrange que le hiérophante, seul,
n tenir à l'écart. Mais peut-être cette exclusion n'était-
s une loi rigoureuse; on serait admis à supposer, à
érer l'important « cursus honorum » de Tib. Klau-
ils de Kallikratidos, que, parfois, il prit part à l'ad-
:ation politique [2].

IV

ısis, étant assujettie à l'état athénien, ne pouvait jouir
autonomie religieuse complète. Les deux collèges
otaux ont, il est vrai, porté le nom de ἱερὰ γερουσία [3].
te qualité, ils délibéraient parfois en commun et s'ar-
ıt à des décisions uniques. La plupart du temps, les
; qu'ils votaient, n'avaient d'autre objet que de félici-
ı des leurs, un archonte, un hiérophante. Leur com-
e se limitait à des affaires de discipline intérieure, à
poration des nouveaux membres, à la désignation des
ministres, aux règlements de leurs comptes particu-
t à la fixation des lois sacrées. La démocratie athé-
: s'attribua la gestion de la fortune des deux déesses,
ce des fêtes et les jugements d'impiété.
lministration des biens, meubles et immeubles, affé-
ıux divinités, incombait aux soins de deux trésoriers
sept épistates [4] : ils tenaient registre des recettes et
penses. Des hiéropes s'occupaient des sacrifices [5], de
des victimes, de la vente des prémices. Si ces fonc-

φ. ἀρχ., 1883, 78.
CH., XIX, 113.
IA., III, 702.
IA., II, 834 *b*; Dittenberger, *Sylloge*, 2, 587.
IA., IV, ii, 872; Dittenberger, *op. cit.*, 496.

tionnaires résidaient à Éleusis, ils étaient inscrits dans d'autres dèmes; ils n'étaient pas choisis dans l'une ou l'autre des familles sacerdotales. Ils étaient élus par le conseil, ou tirés au sort, et l'État contrôlait l'usage qu'ils faisaient de leurs charges. S'agissait-il de modifier l'ordre extérieur de la fête, de faire un nouveau règlement sur la procession, les Eumolpides devaient solliciter l'agrément du gouvernement [1].

Entre tous ces magistrats, c'est au roi, βασιλεύς, qu'était dévolue l'autorité la plus considérable. Représentant le chef primitif qui concentrait dans ses mains les pouvoirs religieux et temporels et qui était revêtu d'un caractère divin, le roi-prêtre présidait aux sacrifices et aux prières aussi bien à Athènes dans l'Eleusion qu'à Eleusis [2]. Il avait la surveillance de la fête et prévenait ou dénonçait les fautes légales et les actes d'impiété. Dans sa tâche, il était secondé par des parèdres et par deux épimélètes [3]. Les familles sacerdotales devaient aussi lui prêter assistance [4]. C'est à cet archonte qu'étaient déférées toutes les accusations de délit religieux [5]. Dès la fin du IIIe siècle, son rôle tendit à s'effacer au profit de celui du stratège [6]. Car alors on voit ses attributions exercées par le chef militaire. Le stratège assurait l'accomplissement tranquille des sacrifices et des mystères, comme il veillait au maintien de l'ordre pendant la πανήγυρις.

L'archonte soumettait aux prytanes un rapport sur la célébration des mystères; il leur signalait les contraventions et les sacrilèges [7]. Le conseil, réuni le lendemain de la fête

1. *CIA.*, III, 5.
2. Lysias., VI, 4.
3. Dittenberger, 587.
4. *CIA.*, II, 597.
5. Lysias, VI, 11.
6. *CIA.*, IV, II, 619 b ; III, 663, 649.
7. Andoc., *De myst.*, 111 ; *CIA.*, II, 315. Les prytanes, quand parfois le Conseil les y invitait, entreprenaient eux-mêmes une enquête sur les faits qui leur étaient dénoncés ; Andoc., 12.

dans l'Eleusinion qui était entouré de cordes pour que les non initiés ne pussent y pénétrer [1], examinait le compte rendu de l'archonte. Comme sa juridiction propre lui donnait le droit de s'occuper des affaires qui lui étaient déférées sous forme d'εἰσαγγελία ou de μήνυσις, il arriva parfois qu'il instruisit et décida lui-même les procès. C'est devant le conseil que comparut Andocide, quand il fut accusé d'avoir déposé un rameau de suppliant à Eleusis [2]. Quand les bruits de parodie des mystères et de mutilation des Hermès jetèrent Athènes dans un trouble profond, le conseil fut investi de pleins pouvoirs, et lorsque le métèque Teucros [3] proposa de lui faire connaître les auteurs de ce double crime, il accueillit sa demande d'impunité et reçut, pour l'examiner, sa dénonciation. C'est sur son ordre [4] qu'Andocide fut arrêté, comme Hermocopide, et mis en prison.

D'ordinaire, le conseil soumettait à la sanction populaire les éloges à décerner, les condamnations à infliger. L'assemblée laissait le soin de se prononcer sur la plupart des causes aux jurés, les Héliastes. Ceux-ci siégèrent pour décréter sur quelques-unes des dénonciations provoquées par la profanation des mystères et sur les contestations qu'elles suggérèrent ensuite [5]. Mais le peuple, alors impatient, dans son agitation de juger les poursuites pour sacrilège, προβολή, lesquelles ressortissaient à sa juridiction, vota la mort par contumace d'Alcibiade et la confiscation de ses biens, et enjoignit même aux prêtres de le maudire [6]. Les régimes de terreur surtout, ne s'accommodent que de la justice populaire, souveraine, expéditive et sans appel.

Les ministres d'Éleusis n'avaient donc pas de pouvoirs

1. Pollux, *Onomast.*, VIII, xii, 141.
2. Andoc., 111.
3. Andoc., 15.
4. Andoc., 45.
5. Andoc., *ib.*, 17; 28.
6. Plut., *Alc.*, xxii.

judiciaires, forts et réguliers, puisque, dans une affaire si grave, ils n'ont pas, d'eux-mêmes proféré de sentence pénale. Dans les procès pour impiété, ils pouvaient seulement intervenir comme demandeurs; ils avaient même voix consultative [1], mais ils ne dirigeaient pas les débats ni n'infligeaient de châtiment.

Telles étaient les relations entre le gouvernement athénien et les familles sacerdotales d'Éleusis. Soucieux de tous les intérêts matériels, gardien de l'ordre public, revendiquant pour lui le rôle de juge impartial, l'État imposa la reconnaissance de ses droits aux ministres de ces collèges. Jaloux de toute autorité rivale, il soumit à son pouvoir, pour s'en servir, la puissance religieuse [2].

V

Les mystères d'Eleusis étaient célébrés en l'honneur du couple divin Déméter-Koré. Les noms divers qui désignaient les attributs de Déméter, les sacrifices qu'on lui offrait, témoignent que cette religion était essentiellement un culte agraire.

Supposer derrière chaque phénomène une activité féconde et prêter à cette force une individualité distincte, a été la tendance commune et innée des générations primitives. Obéissant à cette illusion, les paysans de l'antique Hellade se sont représenté sous les traits de Δη-μήτηρ [3] la terre dont

1. Lysias, VI, 54. Ils avaient la faculté de se constituer en tribunal, mais les causes qui leur étaient déférées ne devaient être que des actions privées et on n'était pas tenu de comparaître devant eux : ils jouaient donc plutôt le rôle d'arbitres; Démosth., *C. Andr.* 27; Ulpien, scol. du même passage. Cf. Foucart, *Mém.*, XXXVII, 11, 12.

2. On verra plus loin que la violation du secret était une atteinte grave à la sainteté des mystères.

3. Frazer, *The golden Bough*, Londres, 1900, vol. II, 170; Mannhardt, *Mythologische Forschungen*, 292, font venir la première partie du nom divin du terme crétois Δηαί, orge, apparenté au mot Σεία épeautre. Ils illustrent leur opinion par de nombreux exemples et il est bon de

l'énergie secrète produit et développe les céréales et en nourrit l'espèce humaine. Σταχυοτρόφος, πολύσταχυς, c'est elle qui nourrissait les grains de blé et les multipliait. Elle les préservait des ravages de la rouille. Καῦστις [1], elle en déterminait la maturation. Par une extension toute naturelle, on lui attribua la création des fruits, καρποφόρος [2]. Dès le ve siècle, quand la puissance et la gloire d'Athènes eurent propagé la renommée des mystères, l'usage s'établit, pour les cités confédérées, de consacrer à la Déméter d'Eleusis, les prémices des récoltes [3]. Une cérémonie religieuse exprimait la vénération dont était l'objet la déesse de l'agriculture. A la fin des mystères, le hiérophante présentait, dans le plus grand silence, aux regards respectueux des époptes, un épi moissonné, et cette adoration était considérée comme un rite admirable et parfait [4].

Des sacrifices, dont l'institution était d'origine très ancienne, appelaient à des intervalles réguliers la protection de Déméter sur la culture des champs. Au mois de pyanepsion, pour bénir les labours, on célébrait des sacrifices τὰ προηρόσια, auxquels devaient participer le hiérophante et le kéryce [5]. La fête des χλόια, au printemps, faisait pousser vigoureusement la végétation verdoyante; celle des καλαμάια avait la vertu d'allonger et d'affermir les chaumes. On préludait au battage des grains sur l'aire par le sacrifice des

remarquer que l'épeautre est l'espèce de grain la plus anciennement cultivée par les peuples aryens. Leur hypothèse nous semble préférable à celle de Fr. Lenormant, *Dictionnaire des antiq.*, t. I, 1022, qui assimile Δῆ à Γῆ. Mais Δῆ ne rend pas compte de la forme Δηώ, nom usuel de Déméter, et la forme Δᾶ pour Γᾶ est proprement dorienne. Esch., *Ag.*, 1072. Or les Doriens ne connurent pas d'abord le culte de Déméter et ils lui furent hostiles, Hérodote, II, clxxi.

1. Ἐφ. ἀρχ., 1900, 78.
2. Aristoph., *Ran.*, 382.
3. *CIA.*, IV, i, 27 b.
4. *Philosophoumena*, V, 8, p. 3150 (Migne).
5. Dittenberger, *Syl.*, 628.

Ἀλῶα [1]. Des fêtes agricoles marquaient ainsi les étapes du développement des semences.

Concevoir un génie du blé et incarner en lui la fertilité des moissons et déterminer avec une minutieuse précision les moments de son activité, c'est un travail qui satisfait les peuples dont l'esprit positif rend l'imagination pauvre et sèche : ils dressent des *indigitamenta*. La richesse d'intuition des Grecs ne put s'accommoder de l'animisme. Le cours apparent du soleil, l'opposition de la lumière et des ténèbres, les transformations qu'amène à la surface du sol l'alternance des saisons firent sur les primitifs Hellènes une impression vive et profonde : ces spectacles revêtirent à leurs yeux la forme de drames émouvants : ils créèrent des mythes. Ils incorporèrent, dans une légende pathétique, le rôle, aux parties successives, de Déméter. Ils dédoublèrent le personnage et le pourvurent d'une fille Koré ou Perséphone.

Ce mythe remontait à une époque reculée ; Homère [2] y fait peut-être allusion ; il est indiqué par Hésiode [3] et développé tout au long dans l'*Hymne à Déméter* dont l'origine se place au VIIe siècle environ.

Perséphone cueillait des fleurs, dans la plaine de Nysa, avec les filles de l'Océan [4]. Séduite par la beauté d'un narcisse, elle allait s'en emparer, quand brusquement le sol s'entr'ouvrit ; Pluton l'enleva, malgré sa résistance obstinée, sur son char étincelant d'or, lui fit traverser la terre, le ciel étoilé, la mer, et l'emporta dans sa demeure. Déméter entendit les appels déchirants de sa fille. Pendant neuf jours, éclairée par une torche, elle chercha Perséphone. Hécate, tenant aussi en main un flambeau vint à sa rencontre et la consola. Le dixième jour, elles consultent

1. *CIA.*, IV, II, 477 c.
2. Homère, *Iliade*, E, 654 ; II, 625.
3. Hésiode, *Théog.*, 912-914.
4. *Hym. Dem.*, 1-15.

Hélios [1] qui leur fait connaître le ravisseur : Pluton, avec le consentement de Zeus, avait enlevé la jeune fille pour l'avoir près de lui comme épouse. Déméter, sous l'empire de la douleur et de la colère, quitta l'Olympe, descendit sur terre déguisée en vieille femme, et vint à Éleusis, au palais de Kéléos. Là on lui construisit un temple. Désespérant de retrouver sa fille, elle frappa la terre de stérilité [2]. Ému de cette aridité désolante, Zeus commanda à Pluton de permettre à Perséphone de revoir sa mère ; la jeune fille devait passer les deux tiers de l'année en compagnie de Déméter, l'autre tiers avec Hadès [3]. Transportée de joie par le retour de Koré, Déméter donna aux champs une fécondité merveilleuse. Feuilles et fleurs se développèrent avec éclat ; les sillons furent plus fertiles que jamais [4]. Puis elle enseigna à ses favoris Triptolème, Eumolpe, « l'accomplissement du ministère sacré et elle institua les saints [5] mystères ».

D'après une autre version plus répandue, Déméter révéla aux hommes l'agriculture, et son élève Triptolème propagea cette connaissance. On lui rapportait également l'institution du mariage et de l'ordre social (θεσμοφόρος). Fixé à la terre, l'homme renonça aux désordres et à l'incertitude de la vie nomade pour se soumettre à des lois.

Le mythe de ces déesses était l'expression embellie et symbolique des changements successifs de la nature. La course errante et douloureuse de Déméter était la représentation pathétique du deuil de la nature engourdie et dépouillée par les rigueurs de l'hiver. Le retour, au printemps, de Koré était l'image de la terre qui, réchauffée, peu à peu, par le soleil, reprend, en souriant, sa verte parure. Ce mythe

1. *Hym. Dem.*, 79.
2. *Hym. Dem.*, 333 ; 354.
3. *Ib.*, 399.
4. *Ib.*, 455.
5. *Ib.*, 476.

était donc une interprétation naïve et spontanée du cycle de la vie végétale par l'imagination populaire : il n'était pas le fruit d'une adaptation, en Grèce, d'une légende divine étrangère.

Cette hypothèse est confirmée par les exemples abondants que Frazer a recueillis, dans l'Europe contemporaine, de la tendance à vêtir le génie des céréales d'une forme animale ou humaine. Il est fréquent qu'en Allemagne les paysans personnifient le blé sous le nom de *Kornmutter* [1]. Quand les tiges ondulent sous le souffle du vent, ils disent : voici la mère du blé qui arrive. Dans le Hanovre, ils s'imaginent qu'au moment de la récolte, elle se cache dans la dernière gerbe, qu'ailleurs l'on enveloppe de vêtements de femme. En Écosse [2], quand les dernières tiges sont sciées après la Toussaint, la représentation féminine, qu'on en fait, reçoit le nom de *old woman*; on lui applique le nom de *maiden* (jeune fille) si la récolte a précédé la fête. On dit dans le Poitou [3] que « le moissonneur qui coupe la dernière poignée a le renard ». On porte cette gerbe à la maison du maître et elle y demeure exposée toute l'année : on l'honore comme un dieu dont il faut se concilier la faveur. Nous avons ainsi le point de départ du mythe d'Eleusis. Une égale naïveté dans la conception a conduit les premiers paysans de la Grèce à créer le type de Déméter, et il est probable, comme le pense Frazer [4] que, si nous avions été renseignés sur le folk-lore primitif de ce pays, cette déesse nous serait apparue sous la forme d'une gerbe de blé costumée en femme.

Aussi bien on se rendra compte des aventures attribuées aux déesses, de certaines parties de leur culte, si l'on réfléchit que, dans tout mythe, aux traits divers et singuliers

1. Frazer, *The golden Bough*, vol. II, 170.
2. *Ib.*, 176.
3. Pineau, *Folk-lore du Poitou*, 501.
4. Frazer, *op. cit.*, 217.

souvent qui sont l'expression plus ou moins anthropomorphique des phénomènes naturels, s'ajoutent des éléments dont l'idée est suggérée par les formes sociales.

Le primitif ne sépare pas sa vie personnelle de la vie de la nature; puisqu'il la suppose douée d'activité, entre elle et lui il y a similitude profonde et possibilité d'influences réciproques. Le sauvage, dont l'esprit est dominé par la magie, se règle sur de simples associations d'idées; il confond en une même relation de causalité de purs rapports d'analogies et il prétend déterminer un effet par un facteur approché de la cause véritable [1]. En Syrie, pour faire produire des fruits à un arbre qui ne donne rien, le jardinier invite une femme enceinte à y attacher une pierre [2]. Au Mexique, en Russie, on pense que les relations sexuelles ont la vertu de provoquer la germination des plantes et d'en accroître la production [3]. Ailleurs se pratique l'usage inverse. Des membres de peuplades de l'Amérique du Nord observent le jeûne et la continence pour assurer le développement des semailles [4]. Ainsi il y a assimilation étroite entre la vie végétative et la reproduction humaine, et parfois même substitution admise des facteurs de cette reproduction aux principes de la germination des plantes. Cette croyance et ces usages impliquent que le processus de la vie de la nature est conçu comme identique à celui de la vie humaine. Une confusion de ce genre est à la racine du mythe de Déméter-Koré.

Originairement, Déméter, incarnant l'esprit du blé, devait être seule : sa fille ne lui était pas encore associée. Le développement de la végétation, en tous ses stades, s'expliquait par son influence immanente : elle faisait germer, croître et mûrir les céréales. L'Arcadie qui, grâce à l'isole-

1. *Ib.*, 204.
2. Frazer, vol. I (traduction franç.), 36.
3. Frazer, vol. II, 205 suiv.
4. *Ib.*, 209.

ment que lui crée sa ceinture de montagnes, conserva plus longtemps intactes et frustes ses légendes divines, ne connaissait comme déesse de l'agriculture que Déméter. La personnalité de la déesse restait voisine de la nature et s'y absorbait pour ainsi dire : elle s'exprimait sous les traits de l'être qu'elle faisait naître et se multiplier. A Thelpusa, elle se montrait sous la forme d'une cavale [1]; à Phigalie, la partie haute de sa statue représentait la tête et la crinière d'un cheval [2]. Mais, en vertu de la confusion déjà signalée entre la procréation humaine et la puissance fertilisante du sol, l'énergie productive de la déesse ne pouvait se concevoir que par son union avec un principe mâle. A l'image de la femme, la terre, pour donner naissance aux céréales, devait être fécondée. Seulement, comme elle avait le pouvoir de tout engendrer et de tout absorber de nouveau, ce n'est pas elle qui dut prendre modèle sur l'espèce humaine; « la terre n'imite pas la femme dans sa grossesse et son enfantement, c'est la femme qui se conforme à l'exemple de la terre » [3]. Cette assimilation donna naissance à l'épithète de thesmophore appliquée à Déméter; et elle s'exprimait dans la formule rituelle des mariages athéniens : « ἐπ' ἀρότῳ παίδων γνησίων » [4]. Le culte portait peut-être des traces d'une compénétration supposée possible entre la vie humaine et les principes telluriques. On sait que, dans les grands mystères célébrés au début de l'automne, les initiés observaient le jeûne pendant neuf jours [5]; plus tard, au mois de pyanepsion, les femmes se préparaient à la célébration des thesmophories, à Athènes, par le jeûne [6] et la continence. Est-il inadmissible que ces usages, pratiqués en

1. Pausanias, VIII, xxv, 5; 6.
2. *Ib.*, VIII, xlii, 2.
3. Platon, *Menex.*, 238.
4. Lucien, *Tim.*, xvii.
5. Aristoph., *Thesm.*, 86.
6. Ovide, *Mét.*, X, 434.

cette saison, aient été inspirés aux Hellènes par l'idée qu'ils influeraient sur la fertilité de la terre ? Dans la donnée pélasgique originelle, Déméter devait donc s'unir à un dieu [1]. La physionomie et la demeure de ce personnage divin variaient avec les régions; en Thessalie, l'époux était le maître du ciel ; à Thelpusa, Poséidon [2]; à Hermione, Hadès χλύμενος [3] : c'était le type trimorphe de Zeus. L'union ne s'opérait que par surprise et par rudesse. Irritée de ces procédés, Déméter s'enveloppait de vêtements de deuil et se retirait dans un antre. La visite des Moires, messagères de Zeus, apaisaient son courroux; le bain qu'elle prenait dans une rivière lui rendait sa virginité. La signification agraire du mythe était transparente : la tristesse de Déméter symbolisait la désolation de la terre; sa joie, le renouveau.

Si la violence et la colère accompagnent cette union, c'est, comme on le verra plus loin, par un exemple plus clair, le reflet dans le mythe des conditions sociales.

Les progrès de la réflexion ont pour effet de dissocier le divin et la nature. Déméter devint une déesse immortelle, présidant avec sérénité, du haut de l'Olympe [4], à l'agriculture. Mais le peuple renonce avec peine à ses génies.

Koré, la fille de Déméter, à laquelle il fallait bien inventer une fortune et dont la jeunesse séduisait, usurpa, dans le mythe, le rôle [5] de Déméter. C'est elle qui représenta, en les éprouvant, les vicissitudes de la végétation. Et comment se figurer sa disparition en hiver, quand le sol s'est dépouillé?

1. Iliade, Ξ, 236, 326.
2. Paus., VIII, xxv, 5.
3. *Ib.*, II, xxxv, 4.
4. *Hym. Dem.*, 92.
5. Je m'écarte ici de Frazer, cf. 219, 221. Il suppose que la fidélité tenace des paysans à leurs génies créa le personnage de Koré, après l'installation de Déméter sur l'Olympe. J'explique, par l'union de Zeus-Déméter, l'origine de Koré. Partout elle apparaît avec sa mère, mais à une place inférieure, et de nulle importance d'abord.

L'idée qui s'est offerte tout naturellement, pour expliquer son absence, c'est qu'elle aura été emportée par un ravisseur. Le rapt a été la forme primitive du mariage, et l'union par capture est encore un usage répandu parmi les sauvages, à Bornéo comme en Australie. L'Iliade nous a transmis un exemple dans l'enlèvement d'Hélène. Le rite, usité en Grèce comme à Rome, de l'enlèvement de la nouvelle épouse, quand le mari l'introduisait dans sa maison, demeura comme un vestige de l'antique coutume [1]. La colère feinte de la fiancée spartiate [2], dont son fiancé cherchait à s'emparer, rappelait la vive résistance de Koré à l'entraînement violent de son époux. Le mythe recevait ainsi l'empreinte de la forme sociale.

Le rôle prépondérant de Koré, qui symbolisait avec éclat la désolation et la fécondité du sol, fit de Déméter un type plus effacé. Ce personnage n'eut plus qu'à participer aux vicissitudes du sort de sa fille. Quand elle lui est ravie, elle la cherche en larmes et sans trêve. Pourquoi poursuit-elle sa course inquiète pendant neuf jours? Cette durée s'explique par l'identification de Déméter avec la lune. Les déesses lunaires sont toujours mises en rapport avec la terre. Artémis influe sur la germination et sur la croissance des plantes, et il faut lui consacrer les prémices [3]. Hécate est une déesse chtonienne; elle est la portière des enfers, la servante et la compagne de Perséphone [4]. Le rapport inverse s'établit pour Déméter. Puisqu'elle déterminait la production et l'abondance des céréales, il était nécessaire qu'elle disposât de toutes les conditions de la fertilité; elle exerça donc une influence sur les pluies et voilà pourquoi elle est associée aux nymphes [5], et parce que, aux yeux des

1. Macrobe, *Sat.*, I, xv.
2. Plut., *Lyc.*, xv.
3. *Iliade*, IX, 533.
4. *Hym. Dem.*, 440.
5. Pindare, *Pyth.*, scol., IV, 104.

anciens, la lune avait une action efficace sur l'élément humide, Déméter personnifia aussi cet astre. La torche qu'elle porte, comme Hécate, représente la lune; ses recherches longues et douloureuses éveillent l'image de l'astre qui court sur la voûte sombre. Or les anciens ne comptaient que trois phases de la lune [1] : la lune naissante, la pleine lune et la lune finissante. Le terme de τρίμορφος qui caractérisait Hécate était l'expression évidente de cette division. Les neuf jours de recherches de Déméter représentaient la durée d'une de ces phases : c'était encore un indice de son assimilation à la lune et l'un des traits qui, dans le mythe, était la personnification d'un phénomène naturel.

Tel a été, croyons-nous, le processus auquel a obéi la genèse du mythe de Déméter-Koré. Il s'est formé et développé, à l'aide d'éléments d'origines diverses : c'est un tout complexe.

A Eleusis, cette légende a été, peut-être, d'importation étrangère; elle s'est greffée sur le culte du « dieu et de la déesse » sans le détruire. Mais qu'elle vienne de Crète [2], comme des textes semblent l'indiquer et où Cnosse avait ses mystères [3], ou qu'elle ait eu son berceau en Thessalie [4],

1. Cornutus, *De nat. deor.*, 34.
2. Hésiode, *Théog.*, 971; *Hym. Dém.*, 124.
3. Diodore, V, 77; *Iliade*, B, 696.
4. M. P. Foucart, *Mém.*, XXXV, a essayé très habilement de ramener le mythe de Déméter-Koré à celui d'Isis-Osiris; et, pour atténuer le sentiment des différences considérables qui séparent les deux légendes, il soutient que le « dieu et la déesse » adorés à Eleusis, correspondent au couple Isis-Osiris. — Je proposerais volontiers à M. Foucart un argument de plus en faveur de sa thèse. D'après de nombreux passages du *Livre des morts*, il me semble que l'Égypte pratiquait les mystères d'Osiris : Voici quelques indications à ce sujet; je cite les passages concordants du « Todtenbuch » de Lepsius, et de « The book of the Dead » de Budge.

« Un-na erḫna Hor ḫebu ḫebu nu Ausar, ari abtu...
Je suis avec Horus les Jours de fête d'Osiris, faisant les offrandes.
Nuk āb em Tatu; nuk maa seštau em Rosta.

elle doit nous apparaître comme un mythe de formation spontanée et originale, et non comme le fruit d'un emprunt.

Ce mythe avait plus qu'une signification naturaliste : il était une mise en œuvre des deux idées de mort et de vie, et par là il intéressait la destinée de l'homme. Déméter, génie de la végétation et personnification des entrailles du sol qui absorbait dans son sein tous les êtres qu'il avait engendrés [1], avait autorité sur les morts; ils lui appartenaient (δημήτρειοι) [2]. Mais c'est à sa fille surtout que revint le rôle de divinité funèbre [3]. Perséphone était l'épouse d'Hadès et régnait avec lui dans les enfers. Les ombres se tenaient près d'elle et lui obéissaient [4]. Les mystères qui, établis par Déméter, ne pouvaient pas ne pas avoir de rap-

Je suis prêtre dans Mendès; Je vois les choses cachées dans Rosta. » Cf. Lepsius, I, 8, 9. Budge, I, 24-25.

Les « seštau » sont les mystères; « on ne peut les voir, ni s'en informer ». Cf. Budge, lxiv, 119.

Mais je n'ai pas vu que M. Foucart ait expliqué comment les déesses Déméter-Koré dérivent du premier couple « le dieu et la déesse ». Rien n'établit que ce couple ait engendré le premier, tout entier; car du « dieu et de la déesse » on sait seulement qu'ils représentent Pluton et Perséphone, et dans les textes les deux couples demeurent séparés; *CIA.*, IV, 1, 27 b; 'Εφ. αρχ., 1886, pl. 3; Foucart, *Mém.*, 24 suiv. — Mais la dérivation serait-elle admise, qu'entre le mythe de Déméter-Koré, et celui d'Isis-Osiris, il subsisterait de singulières différences. Les données brutes des deux légendes ne s'accordent point et Osiris ne ressemble pas à Pluton. — Pour la critique des documents archéologiques exploités par M. Foucart, cf. Sal. Reinach, *Rev. critique*, 1895, II, 24. — On aurait aussi bien le droit de faire dépendre le mythe des déesses éleusiniennes de celui d'Ištar. Celle-ci opère une descente aux enfers; et, pendant son absence, la terre est désolée, les animaux ne s'accouplent plus; le désordre est partout. Quelques-uns de ses attributs lui sont communs avec Déméter-Koré : Zarpanit, elle forme les germes et féconde les êtres animés; Gula, elle personnifie la lune, Allat, elle est la reine des enfers.

1. Eschyle, *Choéph.*, 127.
2. Plut., *De face in orb. lunae*, xxviii.
3. Homère, *Iliade*, I, 157.
4. *Odyssée*, XI, passim.

ports avec le mythe qui la concernait et dont la contemplation assurait aux initiés le bonheur après la mort, ouvraient la perspective d'une autre vie [1].

Ces idées avaient été suggérées par les alternances de la végétation. La vie humaine ne pouvait cesser à la mort, elle pouvait sommeiller comme le génie des céréales; mais comme lui, puisqu'on ne concevait pas de frontières entre les êtres, elle devait secouer sa torpeur et reprendre possession d'elle-même. Primitivement, les Hellènes s'arrêtèrent peut-être à l'idée d'une palingénésie; c'est une espérance dont se bercèrent plus tard certaines générations, ce fut à peu près l'illusion des premiers chrétiens. Mais la réflexion avertit que c'est dans le sous-sol que la vie devait se prolonger. Le vieil usage athénien, qui consistait à semer des graines sur les tombes [2], exprimait cet espoir. C'est un symbole que les Égyptiens employèrent aussi de très bonne heure. Ils comparaient l'homme frappé par la mort au grain qui, confié à la terre, y puise une vie nouvelle [3]. Athénagore nous dit qu'ils appelaient Osiris du nom de « blé ensemencé » et le type d'Osiris végétant, découvert récemment, confirme le témoignage de ce Père [4]. Les grains d'orge, qui ont germé et se sont développés sur la terre recouvrant l'image du dieu, représentaient la croyance à la résurrection. Ainsi la vie humaine devait se renouveler comme celle des plantes, la mort n'était pas l'anéantissement.

Brest.

J. P. QUENTEL.

1. *Hym. Dem.*, 480.
2. Cicéron, *De Leg.*, II, 63.
3. Lepsius, *Todt.*, LXXXII, 2.
4. Wiedemann, *Museon*, 1903, 111-123.

L'ÉVOLUTION DE LA THÉOLOGIE DANS LES PHILOSOPHES GRECS

III

D'EMPÉDOCLE A SOCRATE

Un commun effort unit les physiciens du ve siècle : rétablir la possibilité du devenir qu'avait niée Parménide, expliquer l'évolution des mondes que l'éléatisme proclamait illusoire. En cette tentative ils relèvent tous de Leucippe[1]. C'est à lui, en effet, qu'est dû le principe et la substance même de l'atomisme : réalité reconnue de la mort et de la naissance, du mouvement de la pluralité ; pour cela, à côté de l'être plein de Parménide, le non-être ou le vide proclamé aussi positif, aussi fécond que son contraire ; enfin la sphère compacte et indivise de l'être brisée en une infinité d'êtres aussi compacts et aussi indivis, les atomes, que leur mouvement naturel emporte à travers le vide où leur union et leur séparation tour à tour engendrent ou détruisent les mondes[2]. Du chaos au cosmos, la transition

1. L'existence même de Leucippe a été contestée par E. Rohde, *Das Verhältniss der beiden Begründer des atomistischen Materialismus* (Verh. d. 34. Philologenvers. zu Trier 1879), Leipzig, 1880, p. 64-90, et *Nochmals Leukippos und Demokritos*, N. Iahrb. f. Philol. 123 (1881), p. 741-748. H. Diels (Verh. d. 35 Philologenvers. zu Stettin, Leipzig, 1887) a répondu par des arguments définitifs. On peut garder quelques dates comme points de repère : Leucippe fleurit vers 450, Empédocle vers 444 ; Anaxagore vient à Athènes en 462 et meurt à Lampsaque en 428 ; Diogène d'Apollonie fleurit vers 432 ; Protagoras et Prodicus vers 430 ; Démocrite vers 420 ; Gorgias vient en ambassade à Athènes vers 427 et Critias meurt en 403.

2. Aristote, *De gener. et corr.* A. 8.325ᵃ23 : Λεύκιππος δ'ἔχειν ᾠήθη λόγους, οἵτινες πρὸς τὴν αἴσθησιν ὁμολογούμενα λέγοντες οὐκ ἀναιρήσουσιν οὔτε

s'opère mécaniquement, par le concours et l'agglomération des semblables[1]. Avant Démocrite, qui ne fait que développer et pour ainsi dire vulgariser Leucippe, Empédocle et Anaxagore bâtissent leur histoire du monde sur le modèle fourni par le père de l'atomisme. Le principe est commun : qu'il n'y a ni naissance ni mort, mais seulement mélange et dissociation de mélange. Les détails diffèrent. L'état originel peut être la sphère parfaite qu'Empédocle emprunte à Parménide ou l'universelle confusion d'Anaxagore, mais, plus ou moins complet, il n'y a jamais là qu'un mélange mécanique. Le vide peut être rejeté, mais il est remplacé par les pores; au lieu des atomes, Empédocle mettra ses quatre éléments, racines de toutes choses, un legs du pythagorisme ; Anaxagore ses homéoméries, particules dernières où toutes les qualités sont confondues, alors que, du sein de cette confusion, une qualité dominante émerge et individualise les particules différentes. Mais ces variations ni ne détruisent les multiples emprunts de détail, ni n'altèrent l'intime parenté du principe scientifique. Or, du point de vue de la pensée religieuse, l'originalité reparaît plus vive, l'influence et la valeur moins inégalement distribuées. Si, avec Leucippe, le mythe est mort, il revit avec Empédocle; poète, thaumaturge et demi-dieu, celui-ci semble un revenant de l'autre siècle en ce siècle rationaliste et son œuvre, où la science nouvelle pénètre et réinterprète l'ancien orphisme, marie, comme sa physionomie, le présent au passé. Si, avec l'atomisme, ne semble plus possible que la nécessité des causes efficientes, Anaxagore, avec son Noûs

γένεσιν οὔτε φθορὰν οὔτε κίνησιν καὶ τὸ πλῆθος τῶν ὄντων..... τό τε κενὸν μὴ ὂν καὶ τοῦ ὄντος οὐθὲν μὴ ὄν φησιν εἶναι· τὸ γὰρ κυρίως ὂν παμπλῆρες ὄν. Ἀλλ' εἶναι τὸ τοιοῦτον οὐχ ἕν, ἀλλ' ἄπειρα τὸ πλῆθος καὶ ἀόρατα διὰ σμικρότητα τῶν ὄγκων. Ταῦτα δ' ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι (κενὸν γὰρ εἶναι), καὶ συνιστάμενα μὲν γένεσιν ποιεῖν, διαλυόμενα δὲ φθοράν. Cf. Simpl., *phys.*, 28, 4.

1. Hippol. *Ref.* I, 12. Κόσμους δὲ < ὧδε > γίνεσθαι λέγει· ....προσκρούοντα ἀλλήλοις συμπλέκεσθαι τὰ ὁμοιοσχήμονα καὶ παραπλήσια τὰς μορφάς.

prévoyant et préordonnant, introduit la cause finale ; alors que, de l'hylozoïsme antique, Leucippe ne gardait que le mouvement inhérent à la matière, le même Anaxagore ramasse pour ainsi dire en un et ce mouvement et toute la vie divine que les anciens diffusaient dans le monde. L'âme du monde et la Providence sont en germe en cette conception. La vogue est au rationalisme ; Démocrite nie la vie future et ne garde que des fantômes de dieux, les sophistes, échos d'une multiple révolution intellectuelle, formulent brillamment l'insouciance ou l'incroyance générale ; mais c'est au plus original représentant de ce rationalisme, Socrate, que commence une évolution nouvelle de la pensée religieuse.

On chercherait vainement, avant Empédocle, une généralisation philosophique de l'orphisme : à part les Pythagoriciens, les penseurs qu'a touchés ce mouvement religieux n'en ont reçu que des impressions de détail. Héraclite, en qui on a voulu voir le philosophe des mystères, n'a jamais rêvé de faire à l'orphisme une place dans son système d'idées[1]. Le dogme principal de la secte n'y pouvait trouver entrée : comment parler d'immortalité des âmes dans cette évolution continue d'une substance unique, toujours la même et toujours changeante ? S'il est réservé aux hommes, au-delà de cette vie, des choses tout autres qu'ils ne désirent ou n'imaginent, n'est-ce pas précisément que cette prétendue survie individuelle sera remplacée par le retour

1. G. Teichmüller (*Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*. 1. Heft. Herakleitos, 1876. — 2. H. (1878, p. 105-253. Herakleitos als Theolog) a voulu prouver qu'Héraclite procède, au moins par l'intermédiaire de l'orphisme, de la théologie égyptienne. En France, M. Tannery (*Pour l'histoire de la Science Hellène*, pages 170 à 190) s'est fait l'écho de cette théorie. Plus récemment E. Pfleiderer (*Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee*. Berlin, 1886) a soutenu qu'Héraclite a tiré de la doctrine des mystères une théodicée et un système complet « d'optimisme rationnel » (Vernunftoptimismus). Il a été réfuté assez durement par Diels, *Archiv f. Gesch. d. Phil.*, I, 105 suiv.

au grand Tout[1] ? Le feu, dont Clément nous dit qu'Héraclite menaçait les adeptes des divers mystères, est-il autre chose que la substance universelle, que le dieu, origine et fin des existences individuelles[2] ? En cette évolution il n'y a d'ailleurs pas plus de mort que de survie : il n'y a que succession de formes. La mort de l'âme, faite de feu, c'est de se changer en eau ; pour l'eau, mourir c'est devenir de la terre[3]. Héraclite a pourtant connu les Orphiques : il s'est même plu à constater l'accord de certaines de leurs croyances avec ses propres conceptions. La cérémonie du Phallus échappe à ses sarcasmes parce qu'il s'amuse à la justifier par un jeu de mots[4] : mais cette affirmation qu'Hadès et Dionysos ne sont qu'un même dieu, lui appartenait aussi bien qu'aux Orphiques. Comment ne pas confondre le dieu de la vie et le dieu de la mort quand on résume sa pensée en cette formule absolue : tout est un ; ou quand on compare le dieu en qui se réunissent tous les contraires au feu où brûlent des parfums : « ainsi mélangé, chacun lui donne le nom qui lui plaît[5] » ? C'est donc pure condescendance si Héraclite s'arrête à marquer cet accord possible avec les religions populaires. Si encore il fait appel à la sibylle furieuse, ou bien au roi dont l'oracle est à Delphes, c'est orgueil d'écrivain et revendication audacieuse du droit à exprimer sa pensée comme il l'entend. Lui aussi compte

1. Clem., *Strom.*, 146, p. 630 (*Protr.*, 2, p. 18) : ἀνθρώπους μένει τελευτήσαντας ἅσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν.

2. Diels, fr. 14. Clem., *Protrep.*, 22, p. 18 Potter : Τίσι δὴ μαντεύεται Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος ; νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις. τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ.

3. Fr. 36. Clem., *Str.*, VI, 16, p. 746 : Ψυχῇσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή.

4. Fr. 15. *Protr.* 34, p. 30 : Εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον αἶσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἴργαστ' ἄν. Ὡυτὸς δὲ Ἀΐδης καὶ Διόνυσος, ὅτεῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν.

5. Fr. 50. Οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι. — Fr. 67. Ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη..... Ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ < πῦρ >, ὁπόταν συμμιγῇ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου.

bien ne mettre en ses paroles « ni sourire, ni ornement, ni parfum. » Lui aussi prétend bien ne dire, ni ne cacher la vérité, mais la faire entendre à qui sait entendre [1]. Il faut donc renoncer à faire d'Héraclite le porte-parole des mystères. L'Orphisme avait pourtant, au fond même de son pessimisme, une idée qui contenait en germe toute une métaphysique : l'affirmation que l'existence individuelle est un mal, que toute pluralité n'est qu'illusion passagère et mauvaise. Un jour ou l'autre on pouvait tenter d'expliquer, à l'aide de ce principe, le monde physique aussi bien que la vie morale. On a cru longtemps qu'Anaximandre avait songé à cette généralisation. De sa matière infinie naissent tous les cieux et tous les mondes qu'ils contiennent ; mais, à cette source première, tous les êtres doivent finalement rentrer pour expier leur injustice. En cette indication rapide on trouvait condensée toute une théologie de l'existence : l'unité originelle, la division coupable et le retour. Mais le texte, mieux établi, ne permet plus cette interprétation métaphysique. Les éléments, au sortir de l'infinie matière où ils étaient confondus, sont entrés dans le tourbillon d'un perpétuel mouvement, où, se heurtant et se repoussant, ils se font une mutuelle guerre et « dans la suite des temps se paient les uns aux autres la peine de leur réciproque injustice [2]. » Il n'y a peut-être plus là que ce qu'y voyait Simplicius : l'expression imagée du conflit des éléments, l'usage, un peu

1. Fr. 92. Σίβυλλα δέ μαινομένῳ στόματι καθ' Ἡράκλειτον ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν. — Fr. 93. Ὁ ἄναξ οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

2. Simpl., *Phys.*, 24, 13 (Theophr., *Phys.*, *Dox.*, fr. 2 ; Diels, 476) : Λέγει δ' αὐτὴν [τὴν αρχὴν].....τινά φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους· ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων. C'est M. Diels qui a rétabli l'ἀλλήλοις que l'Aldine avait laissé tomber. Cf. F. Lortzing, *loc. cit.*, p. 179.

nge, d'ailleurs, chez Anaximandre, de métaphores poé-
ıes.

ımpédocle, lui, est poète : il écrit en vers aussi bien son
té *De la Nature* que ses *Purifications* et revient ainsi
premiers Éléates. Parménide est d'ailleurs le grand
tre de cette pensée si ouverte à toutes les influences [1].
négation du devenir absolu est restée un dogme : « c'est
e que de croire que ce qui n'était pas puisse naître, que
qui est puisse mourir et totalement disparaître [2]. » Sa
ère infinie, de toutes parts égale, demeure pour Empé-
le la forme parfaite de l'être : et, pour celui-ci comme pour
ménide, le vide, c'est le non-être, qui ne saurait trouver
:e dans la continuité du Tout [3]. Mais, pour concilier la

Les anciens avaient noté ces rapports d'Empédocle avec Parmé-
. Au dire de Diog. L. (VIII, 54), quelques-uns appliquaient à
nénide les vers que nous avons cités (*Revue*, p. 155, note 2) sur
ıagore. Le même Diogène rapporte, au même endroit, le témoi-
;e de Théophraste : « Ὁ δὲ Θεόφραστος Παρμενίδου φησὶ ζηλωτὴν
γενέσθαι καὶ μιμητὴν ἐν τοῖς ποιήμασι ». De fait, les ressemblances
nombreuses entre les deux poèmes. Cf., sur les théories physiques
ıpédocle et d'Anaxagore, le livre récent de M. Rivaud : *Le pro-
ıe du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque
ıis les origines jusqu'à Théophraste*. Paris, 1906, ch. VI.

Περὶ φύσεως, fr. 11 :

Νήπιοι· οὐ γάρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι μέριμναι,
Οἳ δὴ γίγνεσθαι πάρος οὐκ ἐὸν ἐλπίζουσιν
Ἢ τι καταθνήσκειν τε καὶ ἐξόλλυσθαι ἀπάντῃ.

ı rapprocher Parménide, Περὶ φύσεως, fr. 8, vers 12, suiv. :

Οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς
Γίγνεσθαί τι παρ' αὐτό· τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι
Οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε δίκη χαλάσασα πέδῃσιν.....

Περὶ φύσεως, fr. 28 :

Σφαῖρος κυκλοτερὴς μονίῃ περιηγέι γαίων.
ı : Οὐδέ τι τοῦ παντὸς κενεὸν πέλει οὐδὲ περισσόν.

Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, I, 252, note 1, voudrait faire
ndre le génitif τοῦ πάντος de κενεόν et traduire « Nulle part on ne
dire : ici n'est pas le tout. » La façon dont [Ar] *de MXG*, 2,
6ᵇ, 23 rapporte le texte ne permet point cette traduction : il n'est
pas nécessaire de supposer un malentendu dans les témoignages
ıstote (*de Caelo*, IV, 2) et de Théophraste (*De sensu*, 1 suiv.
ı, *Dox.*, p. 503, 10).

rigueur de tels principes avec l'éternel devenir d'Héraclite, on sait à quels intermédiaires Empédocle s'adresse : à ceux qui veulent expliquer le monde au lieu de le nier, à ceux qui ont fait ou qui font la science ; aux pythagoriciens d'abord, à qui il emprunte les quatre éléments, l'eau, l'air, la terre et le feu [1] ; aux atomistes spécialement, qui lui donnent, de ses propres éléments, une conception plus nette et surtout lui permettent de sauver, par une contradiction, le mouvement et la vie que rendait impossible sa négation du vide : c'est, en effet, de Leucippe qu'il doit tenir la théorie des pores [2]. Enfin c'est à la suite de l'atomisme qu'il conçoit l'histoire du monde comme le passage d'un chaos primitif à une ordonnance heureuse par l'intermédiaire d'unions et de séparations mécaniques. Logique éléate, science pythagoricienne et surtout atomistique, voilà le fond solide de la cosmologie d'Empédocle.

Cette cosmologie, on l'écrirait sans peine dans la langue du mécanisme le plus intransigeant. A l'origine, les éléments sont confondus dans la parfaite immobilité du sphéros. Mais, quand la force de répulsion qui demeurait inactive à la circonférence externe a repris son mouvement vers le centre, la séparation commence. Elle irait jusqu'à l'absolue division et l'éparpillement de l'être, si une force

1. Empédocle appelle les éléments racines des choses.
Περὶ φύσεως, fr. 6 :

Τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε.

Sur l'histoire des quatre éléments chez les Grecs et les Hindous, voir la note Gomperz, *loc. cit.*, p. 246, et C. Baeumker, *Das Problem der Materie in der Griechischen Philosophie*, 1890, p. 69.

2. Diels (*Ueber Leukipp und Demokrit*, p. 104 suiv.) croit que le concept d'élément et la théorie des pores, commune à Empédocle et aux atomistes, « n'a pu naître sur le sol de l'inconsistant et plat système d'Empédocle », mais vient du matérialisme de Leucippe. La qualification de νάστα, que celui-ci donne aux atomes, serait passée avec la théorie dans le poème d'E. Il a développé son point de vue dans *Gorgias und Empedokles*. S. B. d. Berl. Ak. d. Wiss., 1884 (19), p. 343-368.

antagoniste ne ramenait les uns vers les autres les éléments dispersés, jusqu'à ce que, graduellement, se recompose l'unité primitive [1]. On voit ce que peut être le monde en ce système : un passage ou un compromis entre l'unité parfaite et l'absolue division. Ainsi, « tout ce qui a été, est, ou sera, arbres, hommes et femmes et bêtes, oiseaux, poissons qui se nourrissent dans l'eau et dieux à longue vie à qui l'on rend honneur », tout cela n'est que mélanges différents et passagers des éléments éternels [2]. Lucrèce pouvait donc bien saluer un prédécesseur en cet Empédocle qui lui paraît « à peine né de race humaine » ; et Platon était fondé à dire que rien, dans un tel monde n'est effet « de l'intelligence, de la divinité ou de l'art, mais tout de la nature et du hasard [3]. » Or, à côté de cette cosmologie, où

1. Περὶ φύσεως, fr. 17 : Les deux périodes :

Δίπλ' ἐρέω· τοτὲ μὲν γὰρ ἓν ηὐξήθη μόνον εἶναι
'Εκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλέον' ἐξ ἑνὸς εἶναι.

Description de la sphère primitive, fr. 27, 28, 29. L'entrée en scène de la Neikos, fr. 30 et 31 :

Αὐτὰρ ἐπεὶ μέγα Νεῖκος ἐνιμμελέεσσιν ἐθρέφθη
'Ες τιμάς τ' ἀνόρουσε τελειομένοιο χρόνοιο,
Ὅς σφιν ἀμοιβαῖος πλατέος παρελήλαται ὅρκου...
Πάντα γὰρ ἑξείης πελεμίζετο γυῖα θεοῖο.

Recomposition graduelle de l'unité, fr. 35 :

.....'Επεὶ Νεῖκος μὲν ἐνέρτατον ἵκετο βένθος
Δίνης, ἐν δὲ μέσῃ Φιλότης στροφάλιγγι γένηται,
'Εν τῇ δὴ τάδε πάντα συνέρχεται ἓν μόνον εἶναι,
Οὐκ ἄφαρ, ἀλλὰ θελημὰ συνιστάμεν' ἄλλοθεν ἄλλα.

2. Fr. 21 :

10. 'Εκ τούτων γὰρ πάνθ' ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔστι καὶ ἔσται,
Δένδρεά τ' ἐβλάστησε καὶ ἀνέρες ἠδὲ γυναῖκες,
Θῆρές τ' οἰωνοί τε καὶ ὑδατοθρέμμονες ἰχθῦς,
Καί τε θεοὶ δολιχαίωνες τιμῇσι φέριστοι.
Αὐτὰ γὰρ ἔστιν ταῦτα (les éléments), δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα
Γίγνεται ἀλλοιωπά· τόσον διὰ κρῆσις ἀμείβει.

3. Lucrèce. I, 714 suiv.

Et qui quattuor ex rebus posse omnia rentur
Ex igni, terra atque anima procrescere et imbri,
Quorum Acragantinus cum primis Empedocles est,

dieux et âmes ne peuvent être que des groupements éphémères de particules matérielles, Empédocle écrit avec autant de flamme l'histoire du monde telle que la rêvaient les Orphiques. Le démon qui souille ses mains dans le meurtre ou se parjure par un faux serment se voit banni de la divinité [1]. Il tombe dans l'existence terrestre, il arrive pleurant et criant dans cette demeure sans joie, dans cette prairie d'Até qu'habitent le meurtre et la haine et la légion entière des Kères [2]. Là, il doit revêtir les corps les plus divers et, pendant trente mille saisons, parcourir l'un après l'autre les « douloureux sentiers de la vie » [3] ! Le poète lui-même n'a-t-il pas été autrefois garçon et fille, arbrisseau,

. . . . . .

Ut vix humana videatur stirpe creatus. 734

PLATON, *Lois*, X, 889 B : Πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα φύσει πάντα εἶναι καὶ τύχῃ φασί, τέχνῃ δὲ οὐδὲν τούτων, καὶ τὰ μετὰ ταῦτα αὖ σώματα, γῆς τε καὶ ἡλίου καὶ σελήνης ἄστρων τε πέρι, διὰ τούτων γεγονέναι παντελῶς ὄντων ἀψύχων (existent par soi, φύσει, et non par intervention d'aucune intelligence, τέχνῃ, les éléments ; et de ceux-ci, totalement dépourvus d'âmes, sortent tous les corps de l'univers.). Τύχῃ δὲ φερόμενα τῇ τῆς δυνάμεως ἕκαστα ἑκάστων ᾗ ξυμπέπτωκεν ἁρμόττοντα οἰκείως πως..... ὡρῶν πασῶν ἐκ τούτων γενομένων, οὐ διὰ νοῦν, φασίν, οὐδὲ διά τινα θεὸν οὐδὲ διὰ τέχνην, ἀλλὰ ὃ λέγομεν, φύσει καὶ τύχῃ.

1. Καθαρμοί fr. 115.

Ἔστιν Ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαίον,
Ἀΐδιον, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὅρκοις·
Εὖτέ τις ἁμπλακίῃσι φόνῳ φίλα γυῖα μιήνῃ,
< Νείκεί θ' > ὅς κ(ε) ἐπίορκον ἁμαρτήσας ἑπομόσσῃ,
Δαίμονες οἵτε μακραίωνος λελάχασι βίοιο.
Τρίς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μάκαρων ἀλάλησθαι,
Τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης
Νείκεϊ μαινομένῳ πίσυνος.

2. Fr. 121.

. . . . . ἀτερπέα χῶρον,
Ἔνθα Φόνος τε Κότος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα Κηρῶν
Λύχμηραί τε νόσοι καὶ σήψιες ἔργα τε ῥευστά
Ἄτης ἀν λειμῶνα κατὰ σκότος ἠλάσκουσιν.

3. Fr. 115, vers 6 et 7.

Φυομένους παντοῖα διὰ χρόνου εἴδεα θνητῶν,
Ἀργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους.

oiseau, poisson muet dans la mer [1]? Ainsi, l'inexorable métempsychose emprisonne l'âme jusque dans les plantes et l'homme peut devenir ou lion qui dort dans la montagne ou laurier au beau feuillage [2]. La vie des animaux sera donc sacrée au disciple d'Empédocle ; il reviendra volontairement à cet âge heureux où toute créature était douce et familière à l'homme, où ne régnaient pas les dieux de la guerre et du sang, où l'on n'offrait à la divinité que de suaves parfums et des libations de miel [3]. L'homme ne s'exposera plus à participer aux œuvres de haine et à répandre un sang qui vraiment est le sien [4]. A cette condition, il pourra, délivrant peu à peu son âme de l'iniquité, remonter l'échelle des naissances. A la fin de cette ascension, il deviendra devin, poète, médecin, chef des hommes sur la terre. Plus haut encore le place l'ultime métamorphose : dieu riche en honneurs, il viendra s'asseoir à la table des autres dieux, pour y oublier à jamais soucis,

1. Fr. 117.
   Ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμην κοῦρός τε κόρη τε
   Θάμνος τ'οἰωνός τε καὶ ἔξαλος ἔλλοπος ἰχθύς.
2. Fr. 127.
   Ἐν θήρεσσι λέοντες ὀρειλεχέες χαμαιεῦναι
   Γίγνονται, δάφναι δ'ἐνὶ δένδρεσιν ἠυκόμοισιν.
3. Fr. 130.
   Ἦσαν δὲ κτίλα πάντα καὶ ἀνθρώποισι προσήνῃ,
   Θῆρές τ'οἰωνοί τε, φιλοφροσύνη τε δεδήει.
   Fr. 128. Οὐδέ τις ἦν κείνοισιν Ἄρης θεὸς οὐδὲ Κυδοιμός
   Οὐδὲ Ζεὺς βασιλεὺς οὐδὲ Κρόνος οὐδὲ Ποσειδῶν,
   Ἀλλὰ Κύπρις βασίλεια.
   Τὴν οἴγ' εὐσεβέεσσιν ἀγάλμασιν ἱλάσκοντο
   . . . . . .
   Σμύρνης τ'ἀκρήτου θυσίαις λιβάνον τε θυώδους,
   Ξουθῶν τέ σπονδὰς μελιτῶν ῥίπτοντες ἐς οὖδας.
4. Fr. 136. Οὐ παύσεσθε φόνοιο δυσηχέος ; οὐκ ἐσορᾶτε
   Ἀλλήλους δάπτοντες ἀκηδείῃσι νόοιο ;

En sacrifiant les animaux, le père s'expose à tuer son fils, le frère son frère, etc. (fr. 137). La métempsychose s'étendant jusqu'aux plantes, il en est certaines dont on doit s'abstenir : le laurier, la fève (fr. 140 et 141).

souffrance et mort [1]. Ainsi le démon rentre au sein de la divinité d'où le péché l'avait banni. Empédocle en est lui-même à la dernière période de vie humaine. La tête couronnée de bandelettes, il va, partout admiré, enseignant aux milliers d'hommes et de femmes qui le suivent la voie du salut. Et déjà, aux yeux de tous comme à ses propres yeux, il est entré vivant dans la divinité : « Je suis parmi vous comme un dieu immortel [2] ».

Entre ces deux expositions, on a cru nécessaire de supposer non seulement un intervalle de temps, mais aussi une évolution de pensée : qu'on mît première chronologiquement la cosmologie scientifique ou l'histoire de la chute, on voulait que l'une fût la négation au moins implicite de l'autre [3]. C'est que, de la contradiction si vivement

1. Le but est de νηστεῦσαι κακότητος (fr. 144).
   Fr. 146. Εἰς δὲ τέλος μάντεις τε καὶ ὑμνοπόλοι καὶ ἰητροί
   Καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι πέλονται,
   Ἔνθεν ἀναβλάστουσι θεοὶ τιμῆσι φέριστοι
   Fr. 147. Ἀθανάτοις ἄλλοισιν ὁμέστιοι, αὐτοτράπεζοι,
   Εὔνιες ἀνδρείων ἀχέων, ἀπόκληροι, ἀτειρεῖς.
2. Fr. 112.
   .....Ἐγὼ δ'ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός
   Πωλεῦμαι μετὰ πᾶσι τετιμένος, ὥςπερ ἔοικα,
   Ταινίαις τε περίστεπτος στέφεσίν τε θαλείοις ;
   Τοῖσιν ἅμ' εὖτ' ἂν ἵκωμαι ἐς ἄστεα τηλεθάοντα
   Ἀνδράσιν ἠδὲ γυναιξί, σεβίζομαι· οἱ δ'ἅμ'ἕπονται
   Μυρίοι ἐξερέοντες, ὅπη πρὸς κέρδος ἀταρπός.
3. J. Bidez, *La biographie d'Empédocle* (Gand, 1894), croit que les Φυσικά sont postérieurs aux Καθαρμοί et datent des dernières années d'Empédocle. Diels (*Ueber die Gedichte des Empedokles*, Situngsber. der Berl. Akad. 1898) adopte un ordre inverse. M. Döring (*op. cit.* p. 215) se décide pour la dernière hypothèse qu'il appuie de raisons sérieuses, mais après avoir posé en principe que les deux conceptions n'ont pu coexister dans le même esprit. « Die materialistische Naturlehre, nach der die Seele im Stoffe des Blutes besteht, und die Erlösungsbotschaft, nach der sie eine gefallene Gottheit ist, hatten nicht zusammen in demselben Bewusstsein Raum. Der Uebergang von der einen zur anderen hat zur Voraussetzung einen totalen Umschwung in der gesamten Gesinnung und Denkweise. » Th. Gomperz, tout en montrant le désaccord de la physique et de la théologie de l'âme dans

sentie par l'esprit moderne entre une conception mécanique du monde et une philosophie de rédemption, on conclut ordinairement à une contradiction aussi inéluctable pour l'esprit d'Empédocle. Or, c'est là inférence très contestable. A côté d'une âme, simple composé de particules matérielles, Empédocle pouvait faire habiter en l'homme le démon venu du ciel et destiné à y rentrer. A côté de l'âme liée à l'organisme dont elle est l'acte, Aristote ne gardera-t-il pas l'esprit impassible, pur, tout en acte, qui seul est séparable, à qui seul appartient l'immortalite et l'éternité [1] ? Mais, dans la sphère originelle et d'apparence toute matérielle où sont confondus les éléments, y a-t-il place pour les démons ? Oui, si l'on veut se rappeler que le sphéros d'Empédocle est la sphère divine des Eléates et qu'Empédocle lui donne expressément le nom de dieu [2]. Quand la matière de ce globe se sépare en sporades matérielles, ne pouvait-il se figurer cette séparation accompagnée d'une division du dieu en une pluralité de démons [3] ? Les indications d'ailleurs ne manquent pas, d'un parallélisme conscient

Empédocle et en cherchant à l'expliquer par l'hypothèse d'une âme double, est d'avis que la métaphysique d'Empédocle est logique : c'est « un hylozoïsme au second degré » (p. 261 suiv.)

1. Aristote. *De anima* III, 5 : Ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ. Χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον. — II, 2 : Ὁ νοῦς ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ.

2. Περὶ φύσεως, f., 31.

Πάντα γὰρ ἐξείης πελεμίζετο γυῖα θεοῖο.

3. Nous reprenons ici un raisonnement de M. Gomperz (p. 262) : « Est-il possible d'admettre que ce qui, à l'état de réunion, est conçu comme divin et bienheureux, donc doué de conscience et de force, puisse devenir, à l'état de séparation, une masse inerte et morte, dépourvue de toute énergie et ne recevant ses impulsions que du dehors ? ». Les éléments, d'ailleurs, sont dieux, et assimilés aux dieux mythologiques (fr. 6). Leur mouvement perpétuel et leur incessant échange en fait des dieux circulaires immuables. Cf. fr. 17, les vers 12 et 13 qui se retrouvent, d'ailleurs, en d'autres endroits du poème :

Ἥι δε διαλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,
Ταύτῃ δι' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητοι κατὰ κύκλον.

entre les deux mondes et les rapprochements s'offrent d'eux-mêmes entre le traité *De la Nature* et les *Purifications*. On pourrait négliger les dénominations mythologiques de ces deux forces qui tour à tour unissent ou séparent les éléments. L'Amour et la Haine peuvent être un legs des orphiques, mais aussi bien d'Hésiode; et l'on pourrait, à la rigueur, n'y voir que le double *deus ex machina* d'un mécaniste inexpert. Pourtant c'est la Haine encore qui suggère au démon le parjure fatal, c'est elle qui séduit le futur exilé du ciel; et l'on ne voit pas pourquoi le même mot désignerait, ici et là, deux choses absolument différentes [1]. Mais il y a mieux : car l'unité primitive est analogue dans les deux poèmes. D'une part, la dispersion des éléments n'est que la division d'une masse matérielle conçue comme dieu. D'autre part, le démon qui tombe sur la terre est dit expressément « banni du sein de la divinité [2]. Le dieu est-il le même dans la cosmologie scientifique et dans l'histoire de la chute? La correspondance est frappante, en tous cas, entre le dieu que chantent les Purifications et et la sphère du Traité de la nature. Le premier, nos yeux ne peuvent le voir, ni nos mains le saisir! Il n'a point une tête humaine liée à ses membres, point de bras qui pendent à son dos, point de pieds, point de genoux rapides... rien qu'un esprit saint et inexprimable, dont la pensée rapide parcourt le monde tout entier [3]. La seconde

1. L'amitié (περὶ φύσεως, fr. 17) est, comme l'amour d'Hésiode, la généralisation de l'instinct sexuel.

Τῇ τε φίλα φρονέουσι καὶ ἄρθμια ἔργα τελοῦσι,
Γηθοσύνην καλέοντες ἐπώνυμον ἠδ' Ἀφροδίτην.

Dans le fr. 115 (*Purifications*), le banni a été Νείκεϊ μαινομένῳ πίσυνος.

2. Fr. 115.

Φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης.

3. Fr. 133.

Οὐκ ἔστιν πελάσασθαι ἐν ὀφθαλμοῖσιν ἐφικτόν
Ἡμετέροις ἢ χερσὶ λαβεῖν.

Fr. 134. Οὐδὲ γὰρ ἀνδρομέῃ κεφαλῇ κατὰ γυῖα κέκασται,

n'a point non plus de bras, ni de pieds, ni de genoux rapides, « mais c'est un globe de toutes parts égal à soi-même », jusqu'à ce que, la haine pénétrant au sein de cette parfaite unité, « l'un après l'autre s'ébranlent les membres du dieu [1]. » L'obstacle au rapprochement serait-il dans cette intelligence sainte, inexprimable que l'on n'oserait prêter au sphèros ? Ce serait oublier que toute la philosophie précédente n'a pu se représenter la divinité qu'unie à la nature et prêter à Empédocle, avant Anaxagore, avant Platon surtout, l'idée d'un esprit absolument dégagé de la matière [2]. Si la division primitive du sphéros est l'origine de l'errance des âmes, bien des choses s'expliquent. La matière, divine en son unité, reste divine en ses parties : les dieux peuvent donc bien être des groupes d'éléments, groupes éphémères qui se résoudront dans la réunion finale. La matière, pensante en son unité, demeure pensante en ses parties ; c'est pour cela que tout a désir, nostalgie de l'unité

Οὐ μὲν ἀπαὶ νώτοιο δύο κλάδοι ἀΐσσονται,
Οὐ πόδες, οὐ θοὰ γοῦν(α), οὐ μήδεα λαχνήεντα,
Ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον,
Φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῇσιν.

1. Fr. 28, 29.

Ἀλλ' ὅ γε πάντοθεν ἶσος ἔην καὶ πάμπαν ἀπείρων.
Σφαῖρος κυκλοτερὴς μονίῃ περιηγέι γαίων.
Οὐ γάρ ἀπὸ νώτοιο δύο κλάδοι ἀίσσονται,
Οὐ πόδες, οὐ θοὰ γοῦν(α), οὐ μήδεα γεννήεντα,
Ἀλλὰ σφαῖρος ἔην καὶ < πάντοθεν > ἶσος ἑαυτῷ.

Fr. 31. Πάντα γὰρ ἑξείης πελεμίζετο γυῖα θεοῖο.

2. Le même texte qui nous apprend que le fr. 134 devait s'appliquer à Apollon note aussi qu'il s'appliquait à la divinité en général : προηγουμένως μὲν περὶ Ἀπόλλωνος, περὶ οὗ ἦν αὐτῷ προσεχῶς ὁ λόγος, κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ περὶ τοῦ θείου παντὸς ἁπλῶς ἀποφαινόμενος (Ammon., *de interpr.* 249, 1 Busse). C'est aussi l'interprétation d'Hippolyte, *Ref.* VII, 29, p. 249, qui commente toute l'histoire de la chute par la métaphysique du περὶ φύσεως : « Θεὸν καλῶν τὸ ἓν καὶ τὴν ἐκείνου ἑνότητα ἐν ᾧ ἦν (le démon banni) πρὶν ὑπὸ τοῦ Νείκους ἀποσπασθῆναι καὶ γενέσθαι ἐν τοῖς πολλοῖς τούτοις τοῖς κατὰ τὴν τοῦ Νείκους διακόσμησιν. » Cf. Rohde II, 187, note 3 qui montre comment « können vermuthungsweise die empedokleischen Phantasien reconstruirt werden ».

originelle, « car tout a conscience et part à la pensée [1]. On comprend que le poète prétende faire, même en cette exposition scientifique, œuvre de révélateur et qu'il purifie ses lèvres avant que le dieu s'exprime par ses vers [2]. Quand il parcourait en prophète les campagnes, on ne lui demandait pas seulement d'interpréter les songes, mais aussi de guérir les corps. Ici, de même, au disciple qui lira son œuvre, il promet une puissance qui tient autant de la magie que de la science : remèdes contre la maladie et la vieillesse, charmes pour détourner ou attirer les vents, mais aussi le pouvoir de « ramener de chez Hadès les hommes qui sont morts [3] ».

Ainsi, dans un même cerveau et dans une même âme, ont pu coexister les deux courants de pensée qui tout à l'heure allaient se révéler ennemis : la science encore naissante et les anticipations religieuses de l'orphisme. Empédocle n'a certes point cherché à fondre en un système harmonique les deux conceptions; il n'a point voulu déduire expressément l'une de l'autre, ni faire rentrer de force

1. Περὶ φύσεως. Fr. 110. « Si tu t'attaches à des choses étrangères, elles te quitteront aux temps révolu.

Ἢ σ' ἄφαρ ἐκλείψουσι περιπλομένοιο χρόνοιο
Σφῶν αὐτῶν ποθέοντα φίλην ἐπὶ γένναν ἱκέσθαι·
Πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν.

2. Fr. 4.

Ἀλλὰ θεοὶ τῶν μὲν μανίην ἀποτρέψατε γλώσσης,
Ἐκ δ' ὁσίων στομάτων καθαρὴν ὀχετεύσατε πηγήν.

Cf. Fr. 23, vers 11.

Ἀλλὰ τορῶς ταῦτ' ἴσθι, θεοῦ πάρα μῦθον ἀκούσας.

3. Καθαρμοί. fr. 112.

Οἱ μὲν μαντοσυνέων κεχρημένοι, οἱ δ' ἐπὶ νοήσων
Παντοίων ἐπύθοντο κλύειν εὐηχέα βάξιν.....

Περὶ φύσεως. Fr. 111.

Παύσεις δ' ἀκαμάτων ἀνέμων μένος.....
.....
Θήσεις δ' ἐξ ὄμβροιο κελαινοῦ καίριον αὖχμόν
Ἀνθρώποις, θήσεις δὲ καὶ ἐξ αὐχμοῖο θερείου
Ῥεύματα δενδρεόθρεπτα, τά τ' αἰθέρι ναιήσονται,
Ἄξεις δ' ἐξ Ἀίδαο καταφθιμένου μένος ἀνδρός.

ıne dans l'autre; il les a simplement laissées se développer en leur parallélisme parce que l'idée ne lui est pas ·nue que ce voisinage pût devenir étrange. Quel que soit ›rdre de leur apparition chronologique, point n'est ɜsoin de croire qu'un des poèmes soit la négation ou la ·tractation de l'autre; pas plus qu'il ne faut chercher en ın un essai de traduction religieuse du mécanisme scienfique, ni en l'autre un essai de traduction scientifique de ɔrphisme. Pour la synthèse aussi bien que pour la rétracıtion, il fallait apercevoir la contrariété des deux points de ue. Démocrite l'apercevra et niera tout ce qu'affirmait orphisme. Platon, avec une égale conscience de cette oppo.tion, s'attaquera au mécanisme et cherchera, à la place e cet enchaînement brutal et de cette matière aveugle, ne conception nouvelle de la causalité et de la réalité ; en uoi, pour une part au moins, il sera avant tout redevable u contemporain d'Empédocle, Anaxagore.

« Tout était confondu ; le Noûs survint et, de cette confusion, t un cosmos [1] ». C'est en cette phrase qu'Hippolyte résume ɜ système d'Anaxagore. On sait l'enthousiasme presque ɔlennel avec lequel Aristote salue cette première apparition e l'intelligence dans l'ordonnance des mondes. « Celui qui int dire qu'il y a, dans la nature comme dans les vivants, une ıtelligence, cause de l'arrangement et de l'ordre de l'uniers, celui-là fit l'effet d'un homme ayant toute sa raison ·ui succédait à des gens parlant à tort et à travers [2]. » De ait, l'opposition du Noûs à la matière qu'il ordonne est, hez Anaxagore, bien nettement voulue encore que, formulée à maintes reprises et longuement développée, elle ı'arrive point cependant à son achèvement. C'est avant

1. Hippol. *Refut.*, I 8 (Dox. Diels 561, — tiré de Théophraste) : Ὄντων ἀφ πάντων ὁμοῦ, νοῦς ἐπελθὼν διεκόσμησεν.

2. *Métaph.* A. 3. 984ᵇ 15. Νοῦν δή τις εἰπὼν ἐνεῖναι καθάπερ ἐν τοῖς ῳοις καὶ ἐν τῇ φύσει, τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης, οἷον ἤφων ἐφάνη παρ' εἰκῇ λέγοντας τοὺς πρότερον.

tout ce rôle du Noûs qui importe à l'histoire de la pensée religieuse ; sans entrer dans la discussion sur la nature exacte de ce qu'on a plus tard appelé les homéomeries, qu'il suffise de noter que, à la place des éléments d'Empédocle ou des atomes de Leucippe, Anaxagore admet une infinité de particules où sont mélangées toutes les qualités [1]. Rien ne peut venir du non-être ni devenir non-être : il n'y a point de naissance ni de mort absolues. Or, la nourriture, simple et uniforme d'apparence, soit le pain, soit l'eau, alimente les cheveux, les veines, les artères, la chair, les nerfs, les os et toutes les autres parties du corps. Il faut donc que, dans cette nourriture apparemment simple, coexistent à l'avance toutes choses. Seule la prédominance d'une qualité ou nature donne à cet aliment son individualité et sa dénomination [2]. Ainsi de toutes choses : « tout a part à tout [3] ». Si donc le Noûs doit avoir, sur la masse des choses confondues, puissance de discernement et d'action, il faut éloigner de lui tout mélange avec quoi que ce soit. L'unir à une seule chose serait le confondre avec toutes choses et par là même lui interdire de les dominer [4]. Le Noûs est donc infini, mais surtout maître de soi, exempt de tout mélange, seul et s'appartenant [5]. Il est, de toutes

1. Voir, pour le détail, A. Rivaud, *op. cit.*, § 127 et § 128.

2. Aet., I, 3, 5 (Doc. Diels, 279). Ἐδόκει γάρ αὐτῷ ἀπορώτατον εἶναι πῶς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος δύναται τι γίνεσθαι ἢ φθείρεσθαι εἰς τὸ μὴ ὄν. Τροφὴν γοῦν προσφερόμεθα ἁπλῆν καὶ μονοειδῆ, ἄρτον καὶ ὕδωρ, καὶ ἐκ ταύτης τρέφεται θρὶξ, φλὲψ, ἀρτηρία, σὰρξ, νεῦρα, ὀστᾶ καὶ τὰ λοιπὰ μόρια. Τούτων οὖν γιγνομένων ὁμολογητέον ὅτι ἐν τῇ τροφῇ τῇ προσφερομένῃ πάντα ἐστὶ τὰ ὄντα, καὶ ἐκ τῶν ὄντων πάντα αὔξεται. Simpl. *Phys.* 27, 2 (de Théophraste *Phys. op.*, fr. 4 ; Diels, *Dox.* 478) πάντων μὲν ἐν πᾶσιν ὄντων, ἑκάστου δὲ κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν ἐν αὐτῷ χαρακτηριζομένου.

3. Fr. 11. Ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι.

4. Fr. 12. Εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ ἦν, ἀλλὰ τεῷ ἐμέμεικτο ἄλλῳ, μετεῖχεν ἂν ἁπάντων χρήματων,... καὶ ἂν ἐκώλυεν αὐτὸν τὰ συμμεμειγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατεῖν ὁμοίως ὡς καὶ μόνον ἐόντα ἐφ' ἑαυτοῦ.

5. *Ibid.* : Τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ ἐστιν.

choses, ce qu'il y a de plus léger et de plus pur : et cette seule séparation lui permet d'avoir, sur tout le reste, connaissance et maîtrise parfaites [1]. Ainsi défini, on peut comprendre son rôle dans l'évolution du monde. A l'origine, tout était confondu en une masse homogène, mélange purement mécanique, mais parfait. Le mouvement tourbillonnaire qui brisa cette union, c'est le Noûs qui l'a commandé et mis en branle : d'un point déterminé, ce mouvement s'étendit de proche en proche et son terme n'est pas encore atteint [2]. Mais le Noûs n'est pas un moteur aveugle : tout ce qui se mêla, tout ce qui se mit en séries distinctes, tout ce qui se sépara, tout cela était connu de lui. Et cette prévision est une préordonnance : celles des choses qui devaient être, celles qui furent et ne sont plus, celles qui sont, c'est lui qui les ordonna, aussi bien que le tourbillon où tourbillonnent à l'heure actuelle les astres et les corps séparés [3]. Or, en cette séparation produite par le mouvement, subsiste un certain mélange des choses : « il y a en tout beaucoup de parts de beaucoup de choses, et, pour rien autre que le Noûs, il n'y a distinction ni séparation absolue d'avec tout le reste [4] ». Par suite, aucune chose ne garde partout même composition : « de tout le reste, rien n'est semblable à rien ; ce dont il y a le plus en chaque

1. Ibid. Ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον.

2. Fr. 1. Ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα. — Fr. 12. Καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν. Καὶ πρῶτον ἀπό τοῦ σμικροῦ ἤρξατο περιχωρεῖν, ἐπὶ δὲ πλέον περιχωρεῖ, καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλέον.

3. Ibid. Καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νοῦς. Καὶ ὁποῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὁποῖα ἦν, ἄσσα νῦν μὴ ἔστι, καὶ ὁποῖα ἔστι, πάντα διεκόσμησε νοῦς, καὶ τὴν περιχώρησιν ταύτην, ἣν νῦν περιχωρέει τά τε ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ ἀὴρ καὶ ὁ αἰθὴρ οἱ ἀποκρινόμενοι.

4. Ibid. Μοῖραι δὲ πολλαὶ πολλῶν εἰσι. Παντάπασι δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται οὐδὲ διακρίνεται ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου πλὴν νοῦ.

chose, voilà ce qui en fait l'individualité connaissable [1]». Au contraire, à son absolue séparation et pureté, le Noûs doit son absolue homogénéité : « le Noûs, lui, est partout semblable, qu'il soit en petite quantité ou en grande [2]. » Car le Noûs, qui commande aux choses, sans leur être mélangé leur est présent : « le Noûs, qui est éternel, est pourtant à cette heure, là où sont toutes les autres choses, dans la masse environnante, dans les choses séparées et dans celles qui se séparent [3]. » Et cette présence est plus ou moins complète, il semble que, dans tout ce qui a vie, elle soit plus intime ou plus parfaite : « tout ce qui a vie, petite ou grande, est dominé par le Noûs [4]. »

De cette longue et parfois un peu confuse description, faut-il conclure que nous ayons ici la première idée d'un être purement immatériel et que nous puissions traduire immédiatement le Noûs par l'Esprit ? Non, assurément, si l'on veut s'en tenir au texte d'Anaxagore ; le Noûs est une « chose », une chose qui domine les autres, mais qui n'en est que la plus légère et la plus pure [5]. Ce serait là un maté-

1. Ibid. Ἕτερον δὲ οὐδέν ἐστιν ὅμοιον οὐδενὶ, ἀλλ' ὅτων πλεῖστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἓν ἕκαστόν ἐστι καὶ ἦν.

2. Ibid. Νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάττων.

3. Fr. 14. Ὁ δὲ νοῦς, ὅς ἀ<εί> ἐστι, τὸ κάρτα καὶ νῦν ἐστιν ἵνα καὶ τὰ ἄλλα πάντα, ἐν τῷ πολλῷ περιέχοντι καὶ ἐν τοῖς προσκριθεῖσι καὶ ἐν τοῖς ἀποκεκριμένοις.

4. Fr. 12. Καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ μείζω καὶ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ.

5. Voir p. 337, n. 1, fr. 12 : Ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον κ. τ. λ. La question de la matérialité ou immatérialité du Noûs a été souvent débattue. M. Heinze *Ueber den* νοῦς *des A.*, *Ber. d. sächs. Ges. d. Wiss. Phil. hist. kl.*, 42 (1891), p. 1-45, et dans Überwegs *Grundriss*, I, p. 88 (1894), a été suivi par Rohde, II, p. 192 suiv., en affirmant l'immatérialité absolue. E. Arleth, *Die Lehre des A. vom Geist und von der Seele* (*Arch. f. Gesch. d. Philos.*, VII, p. 59-85 et 190-205), essaie de prouver non seulement l'immatérialité, mais aussi la personnalité divine du Noûs ; celui-ci seul est moteur immobile, mais il y a une pluralité d'esprits, causes de mouvement et de vie. Or il semble impossible d'expliquer λεπτότατον en un sens métaphorique ; si l'on traduit, comme Arleth, « la plus intelligente de

rialisme dans le genre de tant d'autres, qui ont fait de l'âme un corps ou élément plus subtil ; n'était cette opposition si accusée, cette maîtrise universelle si curieusement expliquée. Par tout un côté, le Noûs est transcendant : c'est du dehors qu'il donne l'impulsion, c'est sans s'y mélanger qu'il connaît et gouverne les choses ; on ne caractériserait guère autrement un dieu personnel [1]. Mais, conçu à l'image de la prévision humaine, le Noûs doit à cette origine ce qu'il garde d'immanence inévitable : ce principe extérieur de connaissance et de mouvement redevient intérieur à la nature et l'on ne sait par quelles subtiles distinctions il peut garder sa pureté et son unité en cette multiple présence et cette inégale distribution [2]. Une telle contradiction n'était point pour scandaliser les philosophes grecs : tous ceux qui ont admis une âme ou une intelligence universelle n'ont jamais pensé à chercher ailleurs qu'en cette source commune l'origine et la substance des esprits individuels. Aussi n'est-ce point là que Platon et Aristote après lui ont voulu trouver en défaut Anaxagore : ce qu'ils lui reprochent, c'est, après avoir inventé le Noûs, de

toutes les matières », on ne gagne à ce sens forcé que de supposer une part d'intelligence dans le reste de la matière [Lortzing, *loc. cit.*, Bd. CXVI (1903), p. 66]. Impossible aussi, en acceptant le sens littéral, de conclure à une immatérialité que la pensée d'A. a été impuissante à exprimer clairement (explication de M. Heinze). L'expression reste confuse parce que la pensée l'est encore : ou mieux, l'immatérialité est loin encore de la pensée d'A. — W. Windelband, *Geschichte der alten Philosophie*, 2e éd., 1894, p. 53, traduit νοῦς par « Denkstoff » matière pensante.

1. Mais il n'y a rien de mystique ni même de religieux dans Anaxagore, bien qu'il ait apporté au théisme une de ses pièces principales. Il n'a point appelé dieu son νοῦς.

2. Cf. Platon, *Cratyle*, 413 C : διὰ πάντων ἰόντα. — Anaxagore, fr. 11 : Ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νοῦ, ἔστιν οἷσι δὲ καὶ νοῦς ἔνι, et p. 338, notes 2, 3, 4. Le Noûs devait animer jusqu'aux plantes [Arist.] *De plant.* 815a, 18. Rohde lui-même (*loc. cit.*, 196), tout en admettant l'immatérialité, convient qu'il ne pouvait encore être question d'immortalité personnelle.

n'avoir pas su s'en servir pour expliquer le monde. « Il se sert de l'intelligence, dit Aristote, comme d'une machine (nous dirions un *deus ex machina*) ; il la met en scène quand il est embarrassé pour trouver quelque cause scientifique ; mais, pour tout le reste, il préfère s'en prendre à toute autre cause qu'au Noûs [1] ». Platon déjà avait fait conter par le Socrate du *Phédon* la désillusion éprouvée à la lecture d'Anaxagore. Rebuté par toutes les méthodes plus ou moins savantes qui prétendaient expliquer les multiples problèmes du devenir, Socrate apprend que, d'après Anaxagore, « le Noûs est l'ordonnateur et la cause universelle ». Il espère donc trouver chez lui le principe d'une solution définitive. Mais, à le lire, il ne voit « qu'un homme qui ne fait aucun usage de l'Intelligence et ne donne pour cause à l'ordonnance de l'univers que l'air, l'éther, l'eau, et beaucoup d'autres choses aussi absurdes [2] ». Dans la pensée de Platon, faire du Noûs l'ordonnateur, c'était dire qu'il plaçait chaque chose « là où il valait mieux qu'elle fût [3] ». Et, de fait, nous avons vu que le moteur d'Anaxagore discerne à l'avance toutes les pièces du monde : il sait quels ébranlements suivront son impulsion et dans quel ordre les choses viendront à se séparer et à s'unir; et, de tout ce qui devait être, fut jadis ou existe aujourd'hui, rien n'a échappé à sa prévision ni à sa préordonnance. Il y a donc là toute autre chose qu'une série brutale de

1. *Métaphys.*, A. 4, 985ᵃ, 18 : Ἀ. τε γὰρ μηχανῇ χρῆται τῷ νῷ πρὸς τὴν κοσμοποιίαν καὶ ὅταν ἀπορήσῃ διὰ τίν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστί, τότε παρέλκει αὐτόν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ νοῦν.

2. *Phédon*, 97 C : Ἀλλ' ἀκούσας μέν ποτε ἐκ βιβλίου τινός, ὡς ἔφη, Ἀναξαγόρου ἀναγιγνώσκοντος, καὶ λέγοντος ὡς ἄρα νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος κ. τ. λ. — 98 C : προϊὼν καὶ ἀναγιγνώσκων ὁρῶ ἄνδρα τῷ μὲν νῷ οὐδὲν χρώμενον, οὐδέ τινας αἰτίας ἐπαιτιωμένον εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα, ἀέρας τε καὶ αἰθέρας καὶ ὕδατα αἰτιώμενον καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ ἄτοπα.

3. *Ib.*, 97 C. Καὶ ἡγησάμην, εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, τόν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτῃ ὅπῃ ἂν βέλτιστα ἔχῃ.

causes efficientes et le reproche de Platon serait une chicane, s'il ne s'expliquait par une conception originale de la causalité. La cause efficiente n'est pas une cause, elle n'est que la condition indispensable à l'action de la cause : seule la fin ou le but, le bien de chaque partie et de l'ensemble est vraiment cause explicative [1]. Et donc, pour trouver la cause de chaque être, de sa naissance, de sa mort, de son existence, Platon ne cherchera point à remonter la série des enchaînements mécaniques et des successions nécessaires; mais il demandera en quoi il est meilleur pour cet être « d'exister, d'exercer ou de subir une action quelconque [2]. » En particulier, pour expliquer, selon l'idée de Platon, la forme ou la position de la terre, Anaxagore n'aurait eu qu'à montrer en quoi était meilleure cette forme et cette position [3]. On voit combien il serait injuste pour la critique moderne de s'en tenir, dans l'appréciation d'Anaxagore, à un point de vue tout spécial à Platon et que lui-même n'a pas toujours gardé. En fait, Anaxagore introduit, avec l'intelligence, le finalisme dans l'explication scientifique du monde. Il fait plus : il brise avec l'hylozoïsme en préparant pour la philosophie future deux facteurs essentiels, l'âme du monde et le démiurge. La force divine de connaissance et de mouvement confusément répandue en toute la nature, il la distingue et l'isole; d'une part l'extériorisant à tout ce qu'elle doit connaître et mouvoir; d'autre part la réintroduisant en tout ce qui est

1. 99 B : Ἄλλο μέν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον. — 98 B : Ἑκάστῳ οὖν αὐτὸν ἀποδιδόντα τὴν αἰτίαν καὶ κοινῇ πᾶσι τὸ ἑκάστῳ βέλτιστον ᾤμην καὶ τὸ κοινὸν πᾶσιν ἐπεκδιηγήσεσθαι ἀγαθόν.

2. 97 C : Εἰ οὖν τις βούλοιτο τὴν αἰτίαν εὑρεῖν περὶ ἑκάστου, ὅπῃ γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, τοῦτο δεῖν περὶ αὐτοῦ εὑρεῖν, ὅπῃ βέλτιστον αὐτῷ ἐστιν ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὁτιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν.

3. *Ib.*, D : Καὶ μοι φράσειν πρῶτον μὲν πότερον ἡ γῆ πλατεῖά ἐστιν ἢ στρογγύλη, ἐπειδὴ δὲ φράσειεν, ἐπεκδιηγήσασθαι τὴν αἰτίαν καὶ τὴν ἀνάγκην, λέγοντα τὸ ἄμεινον καὶ ὅτι αὐτὴν ἄμεινον ἦν τοιαύτην εἶναι :κ. τ. λ.

âme à quelque degré. Platon devait revenir, dans le *Philèbe*, au Noûs ordonnateur d'Anaxagore ; et l'on eût aimé, dans le passage solennel où il célèbre l'âme et l'intelligence royale de Jupiter, le retrouver plus conscient de tout ce qu'il devait à son devancier [1].

Anaxagore tend au dualisme sans le formuler pleinement : Diogène d'Apollonie retourne au monisme tout en conservant le Noûs et la finalité [2]. L'unité d'origine lui semble nécessaire pour expliquer le mélange intime et la continuité des êtres : « Si, de toutes les choses qui sont dans ce monde, terre, eau, air, feu, l'une quelconque était, par nature, différente des autres, il ne pourrait y avoir entre elles ni pénétration, ni utilité ou malfaisance mutuelle ; aucune plante ne pourrait sortir de la terre, aucun animal, aucune chose ne pourraient naître s'ils n'étaient pas les mêmes d'après leur composition [3] ». Il faut donc, à toute la nature, un principe unique ; mais, en même temps que l'existence du monde, ce principe doit pouvoir expliquer l'ordre et l'arrangement qui y règnent. La matière uniquel

1. *Philèbe*, 28 C, 31 A. Les éléments corporels n'étant en nous qu'à l'état diminué, vil, impur, notre corps doit les puiser au corps de l'univers où ils sont à l'état parfait. De même l'âme qui est dans notre corps ne peut venir que d'une âme vivifiant l'univers : et, dans cette âme, il doit y avoir une sagesse et une intelligence royale. Que le souvenir d'Anaxagore ait été présent à l'esprit de Platon, on le devine à des mots comme τὸ δὲ νοῦν πάντα διακοσμεῖν αὐτὰ φάναι κ. τ. λ. (28 E).

2. Gomperz, p. 390 suiv. Diogène fleurit vers 432 ; son système est prêté à Socrate par Aristophane, dans les Nuées (423).

3. Περὶ φύσεως fr. 2 : Ἐμοὶ δὲ δοκεῖ τὸ μὲν ξύμπαν εἰπεῖν πάντα τὰ ὄντα ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦσθαι καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι. Καὶ τοῦτο εὔδηλον· εἰ γὰρ τὰ ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἐόντα νῦν, γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀὴρ καὶ πῦρ καὶ τὰ ἄλλα ὅσα φαίνεται ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἐόντα, εἰ τούτων τι ἦν ἕτερον τοῦ ἑτέρου, ἕτερον ὂν τῇ ἰδίᾳ φύσει, καὶ μὴ τὸ αὐτὸ ἐὸν μετέπιπτε πολλαχῶς καὶ ἑτεροιοῦτο, οὐδαμῇ οὔτε μίσγεσθαι ἀλλήλοις ἠδύνατο, οὔτε ὠφέλησις ἑτέρῳ <γενέσθαι ἀπὸ τοῦ ἑτέρου> οὔτε βλάβη, οὐδ' ἂν οὔτε φυτὸν ἐκ τῆς γῆς φῦναι οὔτε ζῷον οὔτε ἄλλο γενέσθαι οὐδέν, εἰ μὴ οὕτω συνίστατο ὥστε ταὐτὸ εἶναι. Ἀλλὰ πάντα ταῦτα ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιούμενα ἄλλοτε ἀλλοῖα γίνεται καὶ εἰς τὸ αὐτὸ ἀναχωρεῖ.

originelle sera donc une matière pensante : « L'intelligence seule a pu distribuer avec mesures toutes choses, hiver et été, nuit et jour, pluie, vent et beau soleil ; qui veut réfléchir ne peut qu'en trouver l'organisation aussi belle que possible [1] ». Le Noûs d'Anaxagore avait, sur tout ce qui possède une âme, domination privilégiée ; la matière intelligente de Diogène doit, elle aussi, avant tout, rendre possible la vie et l'intelligence des êtres animés. Or, chez ceux-ci, l'air est à la fois l'âme et la pensée : quand il les quitte, la vie et l'esprit les quittent en même temps [2]. Il a enfin ce qu'il faut pour jouer le rôle du Noûs, qui ordonne tout et circule à travers toutes choses : l'universelle présence et la pénétration, à des degrés infiniment divers, en tout ce qui existe. Il n'y a rien qui n'y participe, bien qu'il n'y ait pas deux choses à y participer de la même façon ni dans la même mesure [3]. Dans la multiplicité des êtres, au sein de la diversité infinie des formes, des genres de vie, des intelligences, c'est l'air qui fait l'universelle et fondamentale substance : c'est par lui que tout vit, voit et entend, c'est à lui que chaque être emprunte sa part de pensée [4]. Il est éternel, immortel, omniscient ; à tout dire d'un mot, il est dieu [5]. Pour Anaxagore, il fallait surtout expliquer comment,

1. Fr. 3. Οὐ γὰρ ἄν, φησὶν, οἷόν τε ἦν οὕτω δεδάσθαι ἄνευ νοήσιος, ὥστε πάντων μέτρα ἔχειν, χειμῶνός τε καὶ θέρους καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρας καὶ ὑετῶν καὶ ἀνέμων καὶ εὐδιῶν· καὶ τὰ ἄλλα, εἴ τις βούλεται ἐννοεῖσθαι, εὑρίσκοι ἂν οὕτω διακείμενα ὡς ἄνυστὸν κάλλιστα.

2. Fr. 4. Ἄνθρωποι γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ζῷα ἀναπνέοντα ζώει τῷ ἀέρι. Καὶ τοῦτο αὐτοῖς καὶ ψυχή ἐστι καὶ νόησις,.. καὶ ἐὰν τοῦτο ἀπαλλαχθῇ, ἀποθνήσκει καὶ ἡ νόησις ἐπιλείπει.

3. Fr. 5. Καὶ μοὶ δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀὴρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑπὸ τούτον παντὰς καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν..... Καὶ ἔστιν οὐδὲ ἓν ὅ τι μὴ μετέχει τούτου· μετέχει δὲ οὐδὲ ἓν ὁμοίως τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ, ἀλλὰ πολλοὶ τρόποι καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀέρος καὶ τῆς νοήσιός εἰσιν.

4. Ib. Ἅτε οὖν πολυτρόπου ἐούσης τῆς ἑτεροιώσιος, πολύτροπα καὶ τὰ ζῷα καὶ πολλὰ καὶ οὔτε ἰδέαν ἀλλήλοις ἐοικότα οὔτε δίαιταν οὔτε νόησιν ὑπὸ τοῦ πλήθεος τῶν ἑτεροιώσεων. Ὅμως δὲ πάντα τῷ αὐτῷ καὶ ζῇ καὶ ὁρᾷ καὶ ἀκούει, καὶ τὴν ἄλλην νόησιν ἔχει ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ πάντα.

5. Fr. 7. Καί αὐτὸ μὲν τοῦτο καὶ ἀίδιον καὶ ἀθάνατον σῶμα. Fr. 8 : .... καὶ

à un moment donné, en un point déterminé d'une masse confuse, le mouvement commence : il était donc porté à chercher un principe extérieur à cette masse et son Noûs tendait, par le fait, à la transcendance. Diogène, au contraire, pour expliquer l'intelligence manifestée dans l'ordonnance du Tout et distribuée inégalement entre les êtres, n'avait besoin que de revenir à l'antique divinisation de la nature. C'est l'hylozoïsme des premiers Ioniens qui revit dans cette philosophie, assez pauvre d'originalité en son syncrétisme, mais dont le succès dut être assez vif et la diffusion assez large ; car nous la retrouverons sous les oripeaux métaphysiques dont la verve meurtrière d'Aristophane affubla le Socrate des *Nuées*.

Dans un monde composé uniquement des atomes et du vide où ils se meuvent, il n'y avait point de place pour l'intervention d'une finalité quelconque : tout s'y fait par loi et par nécessité [1]. Aussi Démocrite ne cache point son dédain pour les théoriciens du Noûs : qu'ils soient Anaxagore, accusé d'avoir pillé Leucippe, ou ces hommes qui, levant les mains vers ce que les Grecs nomment l'air, le proclament dieu omniscient et maître tout-puissant [2]. L'opposition, inaperçue par Empédocle, entre une philosophie mécaniste et certaines aspirations religieuses, Démocrite la

μέγα καὶ ἰσχυρὸν καὶ ἀίδιον τε καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἰδός ἐστι. Fr. 5. Αὐτὸ γάρ μοι τοῦτο θεὸς [ἔθος mss. corr. USENER] δοκεῖ εἶναι καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφῖχθαι καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι.

1. LEUCIPPE, fr. 2. Οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης.

2. DIOG. L., IX, 34, 35. Φαβωρῖνος δέ φησιν ἐν παντοδαπῇ ἱστορίᾳ λέγειν Δημόκριτον περὶ Ἀναξαγόρου, ὡς οὐκ εἴησαν αὐτοῦ αἱ δόξαι αἴτε περὶ ἡλίου καὶ σελήνης, ἀλλὰ ἀρχαῖαι, τὸν δὲ ὑφῃρῆσθαι, διασύρειν τε αὐτοῦ τὰ περὶ τῆς διακοσμήσεως καὶ τοῦ νοῦ ἐχθρῶς ἔχοντα πρὸς αὐτόν, ὅτι δὴ μὴ προσήκατο αὐτόν. — DÉMOCRITE, fr. 30. Τῶν λογίων ἀνθρώπων ὀλίγοι ἀνατείναντες τὰς χεῖρας ἐνταῦθα οὗ νῦν ἠέρα καλέομεν οἱ Ἕλληνες· πάντα < φασιν > Ζεὺς μυθεῖται καὶ πάνθ' οὗτος οἶδε καὶ διδοῖ καὶ ἀφαιρεῖται καὶ βασιλεὺς οὗτος τῶν πάντων. Rapprocher οὗ νῦν ἠέρα καλέομεν οἱ Ἕλληνες de ὁ ἀὴρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων (p. 343, note 3).

connaît et l'accepte. Les mythes eschatologiques ne sont pour lui qu'imaginations mensongères, dont se nourrit la terreur et le trouble des malheureux mortels [1]. La vérité, c'est que toute vie est périssable [2]. L'âme est faite d'atomes de feu, petits, ronds et lisses ; ces atomes, qui sont en grand nombre dans l'air, entrent dans le corps par la respiration. La vie et la mort ne sont donc qu'inspiration et expiration ; quand la pression ambiante l'emporte et provoque une sortie d'atomes que ne compense plus une rentrée suffisante, le corps meurt et se dissout. L'âme se dissipe par le fait même avec les atomes subtils qui entretenaient la vie [3]. Sous les résurrections que rapportent les légendes, il y a parfois des phénomènes explicables par la science ; dans son livre sur les Enfers, Démocrite étudiait ces morts apparentes où la vie n'est que blessée [4]. Sur le reste, il ne semble pas que le philosophe ait cherché à se mettre, avec la religion populaire, en conflit manifeste : la langue de ses œuvres morales s'adaptait, peut-être intentionnellement, aux conceptions ordinaires [5]. Mais il a fait plus que com-

1. Fr. 297 [92 Natorp]. Ἔνιοι θνητῆς φύσιος διάλυσιν οὐκ εἰδότες ἄνθρωποι, συνειδήσει δὲ τῆς ἐν τῷ βίῳ κακοπραγμοσύνης, τὸν τῆς βιοτῆς χρόνον ἐν ταραχαῖς καὶ φόβοις ταλαιπωροῦσι, ψεύδεα περὶ τοῦ μετὰ τὴν τελευτὴν μυθοπλαστέοντες χρόνου.

2. Aet., IV, 7, 4 (*Dox.*, Diels. 393). Δ. Ἐπίκουρος φθαρτὴν [τὴν ψυχήν] τῷ σώματι συνδιαφθειρομένην.

3. Arist., *de rep.*, 4, 471b, 30. Ἐν γὰρ τῷ ἀέρι πολὺν ἀριθμὸν εἶναι τῶν τοιούτων [τὰ πρῶτα σχήματα τῶν σφαιροειδῶν] ἃ καλεῖ ἐκεῖνος νοῦν καὶ ψυχήν· ἀναπνέοντος οὖν καί εἰσιόντος τοῦ ἀέρος συνεισιόντα ταῦτα καὶ ἀνείργοντα τὴν θλίψιν κωλύειν τὴν ἐνοῦσαν ἐν τοῖς ζῴοις διιέναι ψυχήν. Καὶ διὰ τοῦτο ἐν τῷ ἀναπνεῖν καὶ ἐκπνεῖν εἶναι τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθνῄσκειν· ὅταν γὰρ κρατῇ τὸ περιέχον συνθλῖβον καὶ μηκέτι θύραθεν εἰσιὸν δύνηται ἀνείργειν, μὴ δυναμένου ἀναπνεῖν, τότε συμβαίνειν τὸν θάνατον τοῖς ζῴοις· εἶναι γὰρ τὸν θάνατον τὴν τῶν τοιούτων σχημάτων ἐκ τοῦ σώματος ἔξοδον, ἐκ τῆς τοῦ περιέχοντος ἐκθλίψεως.

4. Procl., *in Remp.*, II, 113, 6. Kroll : Οὐδὲ γὰρ ὁ θάνατος ἦν ἀπόσβεσις, ὡς ἔοικεν, τῆς συμπάσης ζωῆς τοῦ σώματος, ἀλλ' ὑπὸ μὲν πληγῆς τινος ἴσως καὶ τραύματος παρεῖτο κ. τ. λ.

5. Quelques fragments parlent des dieux à la façon commune : il faut, pour en être aimé, détester l'injustice, etc. Cf. Decharme, *op. cit.*, p. 117 suiv.

battre la croyance aux dieux : il en a cherché une explication scientifique. Les spectacles extraordinaires de la nature, tonnerre, éclairs, comètes, éclipses, ont paru, aux premiers hommes, produits par des êtres supérieurs qu'ils ont appelés des dieux [1]. C'est là une explication naturaliste que l'on retrouve souvent dans l'histoire de la critique religieuse. Mais l'interprétation la plus curieuse et la plus favorable de la croyance aux êtres surnaturels est fournie à Démocrite par son système scientifique. On connaît sa théorie de la vision : des objets se détachent de fines pellicules, images ou idoles, qui, soit directement, soit, à distance, par l'intermédiaire de l'air, pénètrent dans l'œil et se reflètent sur la pupille [2]. Démocrite y trouve le moyen de conserver la réalité des songes. Les images, venues de toutes parts et de tous objets, s'introduisent, par les pores, au plus profond de nous-mêmes ; établies en tous nos organes, veines et artères, nerfs et moëlle, encéphale et entrailles, elles tiennent éveillée, durant le sommeil, l'activité de l'âme. Or, elles ne se bornent pas à reproduire les formes extérieures des choses ; tous les mouvements intimes de chaque être, les émotions comme les pensées, laissent dans l'image leur trace matérielle [3]. Le rêve est donc l'écho parfait, bien qu'affaibli, de la réalité vivante. Tous les êtres, groupements éphémères ou durables d'atomes, peuvent ainsi communiquer avec l'âme. Or, l'air est plein de démons : complexus

1. Sext., IX, 24. Εἰσί δὲ οἱ ἀπὸ τῶν γιγνομένων κατὰ τὸν κόσμον παραδόξων ὑπονοήσαντες εἰς ἔννοιαν ἡμᾶς ἐληλυθέναι θεῶν, ἀφ' ἧς φαίνεται εἶναι δόξης καὶ ὁ Δ. · Ὁρῶντες γὰρ, φησί, τὰ ἐν τοῖς μετεώροις παθήματα οἱ παλαιοὶ τῶν ἀνθρώπων καθάπερ βροντὰς καὶ ἀστραπὰς κεραυνούς τε καὶ ἄστρων συνόδους ἡλίου τε καὶ σελήνης ἐκλείψεις ἐδειματοῦντο θεοὺς οἰόμενοι τούτων αἰτίους εἶναι.

2. Gomperz, *op. cit.*, p. 376.

3. Plutarque, *Quaest. conviv.*, VIII, 10. Les εἴδωλα viennent de partout, μάλιστα δὲ ζῴων ὑπὸ σάλου πολλοῦ καὶ θερμότητος, οὐ μόνον ἔχοντα μορφοειδεῖς τοῦ σώματος ἐκμεμαγμένας ὁμοιότητας..... ἀλλὰ καὶ τῶν κατὰ ψυχὴν κινημάτων καὶ βουλευμάτων, < ἐν > ἑκάστῳ καὶ ἠθῶν καὶ παθῶν ἐμφάσεις ἀναλαμβάνοντα συνεφέλκεσθαι.

de particules matérielles comme tout ce qui existe, mais d'une grandeur extraordinaire, d'une résistance prodigieuse à l'usure du temps. Les hommes ont donc raison de croire qu'ils voient les dieux et les entendent : car, de ces fantômes aussi, émanent des visions et des sons [1]. Mais ce sont là des dieux comme ceux d'Empédocle, à longue vie, et pourtant mortels [2] : et, s'ils peuvent faire aux hommes tantôt du bien, tantôt du mal, ils se bornent à ce rôle de génies errants, sans aucune action sur le monde. En dehors d'eux il n'y a point de dieux immortels [3].

On a souvent fait honneur ou crime aux sophistes du grand mouvement de scepticisme religieux qui marqua la fin du ve siècle. En réalité, de la multiple révolution intellectuelle que déterminait le bouleversement des conditions politiques et sociales, les sophistes furent moins les créateurs que les échos dociles et les propagateurs empressés. Maîtres de rhétorique et de politique aussi bien que de grammaire, ces antiques devanciers du conférencier et du journaliste moderne avaient tout intérêt à suivre attentivement le courant des idées nouvelles pour tenir leur enseignement sans cesse adapté à leur mobile auditoire : à cette seule condition, en effet, ils pouvaient rester à la tête du mouvement irrésistible qui poussait en avant l'ensemble des esprits [4]. Leur plus sincère et leur plus puissant ennemi,

1. Sext., IX, 19 (d'après Posidonius, περὶ θεῶν). Δ. δὲ εἴδωλά τινά φησιν ἐμπελάζειν τοῖς ἀνθρώποις, καὶ τούτων τὰ μὲν εἶναι ἀγαθοποιὰ τὰ δὲ κακοποιά· ἔνθεν καὶ εὔχεται εὐλόγχων τυχεῖν εἰδώλων. Εἶναι δὲ ταῦτα μεγάλα τε καὶ ὑπερμεγέθη καὶ δύσφθαρτα μέν, οὐκ ἄφθαρτα δὲ, προσημαίνειν τε τὰ μέλλοντα τοῖς ἀνθρώποις θεωρούμενα καὶ φωνὰς ἀφιέντα. Cf. Joann. Cotrones Hermipp, 122 (p. 26, 13, Kroll-Viereck) : ὃς εἴδωλα αὐτοὺς [τοὺς δαίμονας] ὀνομάζων μεστόν τε εἶναι τὸν ἀέρα τούτων φησὶ καὶ νεύροις καὶ μυελοῖς ἐγκαθημένους ἀνεγείρειν καὶ ἀναπλάττειν τὰς ψυχὰς ἡμῶν εἰς αὐτοὺς κ. τ. λ.

2. Δύσφθαρτα μὲν, οὐκ ἄφθαρτα δέ.

3. Sext., *Ib.* Μηδενὸς ἄλλου παρὰ ταῦτα ὄντος θεοῦ τοῦ ἄφθαρτου φύσιν ἔχοντος.

4. Gomperz, *op. cit.*, p. 437 : « moitié professeur, moitié journaliste, telle est la formule qui nous donne peut-être la meilleure idée, à nous, modernes, de ce que c'était qu'un sophiste au ve siècle. »

Platon, appréciait bien exactement leur rôle de vulgarisateurs intéressés et l'exprimait dans une image familière : « Tous ces simples particuliers, ces docteurs mercenaires que le peuple appelle sophistes, et dont il croit que les leçons sont opposées à ce qu'il enseigne lui-même, ne font autre chose que répéter à la jeunesse les maximes qu'il professe dans ses assemblées, et c'est là ce qu'ils appellent enseigner la sagesse. On dirait un homme qui, après avoir observé les mouvements instinctifs et les appétits d'un animal grand et robuste, par où il faut l'approcher et le toucher, quand et pourquoi il est farouche ou paisible, quels cris il pousse à chaque occasion, et quel son de voix l'apaise ou l'irrite, après avoir appris tout cela avec le temps et l'expérience, en formerait une science qu'il se mettrait à enseigner, sans avoir d'ailleurs aucune règle sûre pour discerner, parmi ces habitudes et ces appétits, ce qui est honnête, bon, juste, de ce qui est honteux, mauvais, injuste [1]. » En philosophie comme en religion, la sophistique est bien antérieure aux sophistes. Cette logique subtile, qui substitue à l'examen des réalités le jeu artificiel des concepts, venait en droite ligne des Éléates ; et Platon lui-même, s'il eût pu voir clair en une habitude de pensée qui s'est imposée à sa propre philosophie, eût été bien scandalisé de retrouver, chez le « grand et redoutable Parménide », l'éristique si détestée [2]. Dès le milieu du ve siècle, cette logique de com-

1. *Rep.*, VI, 493 A-B : Ἕκαστος τῶν μισθαρνούντων ἰδιωτῶν, οὓς δὴ οὗτοι σοφιστὰς καλοῦσι καὶ ἀντιτέχνους ἡγοῦνται, μὴ ἄλλα παιδεύειν ἢ ταῦτα τὰ τῶν πολλῶν δόγματα, ἃ δοξάζουσιν ὅταν ἀθροισθῶσι, καὶ σοφίαν ταύτην καλεῖν, οἷόνπερ ἂν εἰ θρέμματος μεγάλου καὶ ἰσχυροῦ τρεφομένου τὰς ὀργάς τις καὶ ἐπιθυμίας καταμάνθανεν, ὅπῃ τε προσελθεῖν χρή καὶ ὅπῃ ἅψασθαι αὐτοῦ, καὶ ὁπότε χαλεπώτατον ἢ πρᾴοτατον καὶ ἐκ τίνων γίγνεται, καὶ φωνὰς δὴ ἐφ'οἷς ἑκάστας εἴωθε φθέγγεσθαι, καὶ οἵας αὖ ἄλλου φθεγγομένου ἡμεροῦταί τε καὶ ἀγριαίνει, καταμαθὼν δὲ ταῦτα πάντα ξυνουσίᾳ τε καὶ χρόνου τριβῇ σοφίαν τε καλέσειεν καὶ ὡς τέχνην συστησάμενος ἐπὶ διδασκαλίαν τρέποιτο, μηδὲν εἰδὼς τῇ ἀληθείᾳ τούτων τῶν δογμάτων τε καὶ ἐπιθυμιῶν, ὅ τι καλὸν ἢ αἰσχρὸν ἢ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἢ δίκαιον ἢ ἄδικον. — Nous donnons, dans le texte, la traduction de Grou.

2. Cette relation de la sophistique aux Éléates est bien traitée dans

bat avait brillamment révélé sa puissance destructive aux mains de Melissos et Zénon. Un peu plus tard, elle aboutit au nihilisme dans les fameuses thèses de Gorgias : « Rien n'est ; s'il est quelque chose, ce quelque chose est, pour l'homme, inconcevable ; et, fût-il connaissable, on ne le pourrait communiquer par le discours [1] ». D'autre part, la théologie de Xénophane avait dû se fonder sur une démolition impitoyable de l'anthropomorphisme. Le commerce et les voyages avaient révélé aux Grecs la parenté de leurs dieux avec les dieux des autres peuples et le timide Hérodote lui-même s'était risqué parfois à corriger les traditions helléniques par les récits des prêtres égyptiens ; enfin l'invasion de cultes étrangers qui suivit les guerres médiques avait affaibli la domination de la religion nationale [2]. De tels contacts étaient faits pour éclairer encore la distinction, alors en vogue, de la nature et de la loi : comme les autres institutions sociales, le culte et la croyance se révélaient des conventions. Là, comme ailleurs, les sophistes formulèrent le scepticisme général. Protagoras, qui n'apportait en philosophie qu'un relativisme très positif et tout entier tourné vers l'action, affirma n'avoir point de théorie sur l'existence, la non-existence ou la nature des dieux. Le problème est, d'ailleurs, oiseux autant qu'insoluble. « Bien des choses s'opposent à ce qu'on puisse jamais le résoudre :

A. Rivaud, *loc. cit.*, § 149 suiv. On pourra, pour s'édifier, rapprocher du poème de Parménide la paraphrase de Melissos [Diels, p. 141 *De MXG* et p. 148 les fragments], le fr. 3 de Zénon (*ib.*, p. 139), le développement des sphères de Gorgias (*ib.*, p. 528 suiv., Sext., *adv. math.*, VII, 65 suiv.) et la seconde partie du *Parménide* de Platon. Toute la physique grecque postérieure et toute la philosophie sont marquées de cette tendance (A. Rivaud, § 98).

1. Sext., *adv. math.*, VII, 65 suiv. : Ἐν γὰρ τῷ ἐπιγραφομένῳ Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως τρία κατὰ τὸ ἑξῆς κεφάλαια κατασκευάζει, ἓν μὲν καὶ πρῶτον ὅτι οὐδὲν ἔστιν, δεύτερον ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ, τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτὸν, ἀλλὰ τοί γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήνευτον τῷ πέλας.

2. P. Decharme, *op. cit.*, p. 65 à 83. Gomperz, p. 404 et tout le chapitre sur les Débuts de la Science de l'Esprit, p. 401 à 435.

l'obscurité de la question et la brièveté de la vie humaine [1] ». Dans son Épitaphe, Gorgias ne promettait aux Athéniens morts à la guerre que l'immortalité de la gloire, « éternelle survivance à une vie essentiellement mortelle [2] ». Thrasymaque appuyait, sur le spectacle de l'injustice humaine, sa négation de la Providence [3]. Prodicus de Céos entreprenait une explication historique de la croyance aux dieux : les premiers hommes ont adoré comme divinités tout ce qui, dans la nature, leur était utile et tous ceux qui leur ont appris à s'en servir. Ainsi furent divinisés, d'une part, le soleil, la lune, les fleuves et les astres ; et, de l'autre, les inventeurs de la vigne et du blé, Dionysos et Déméter [4].

1. Fr. 4. περὶ θεῶν — περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω οὔθ' ὡς εἰσὶν οὔθ' ὡς οὐκ εἰσίν οὔθ' ὁποῖοι τινες ἰδέαν. Πολλὰ γὰρ τὰ κολύοντα εἰδέναι ἥ τ' ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου. Ce qu'il y a de positif dans le relativisme de Protagoras est bien clairement développé dans le *Théétète* de Platon : à la place d'une hiérarchie de vérités, il faut chercher à établir une hiérarchie de valeurs. Cf. 166 D : Ἐγὼ γάρ φημι μὲν τὴν ἀλήθειαν ἔχειν ὡς γέγραφα· μέτρον γὰρ ἕκαστον ἡμῶν εἶναι τῶν τε ὄντων καὶ μή· μυρίον μέντοι διαφέρειν ἕτερον ἑτέρου αὐτῷ τούτῳ ὅτι τῷ μὲν ἄλλα ἔστι τε καὶ φαίνεται, τῷ δὲ ἄλλα. Καὶ σοφίαν καὶ σοφὸν ἄνδρα πολλοῦ δέω τὸ μὴ φάναι εἶναι, ἀλλ' αὐτὸν τοῦτον καὶ λέγω σοφόν, ὅς ἄν τινι ἡμῶν, ᾧ φαίνεται καὶ ἔστι κακά, μεταβάλλων ποιήσῃ ἀγαθὰ φαίνεσθαί τε καὶ εἶναι. — 167 B..... ἃ δή τινες τὰ φαντάσματα ὑπὸ ἀπειρίας ἀληθῆ καλοῦσιν, ἐγὼ δὲ βελτίω μὲν τὰ ἕτερα τῶν ἑτέρων, ἀληθέστερα δὲ οὐδέν.

2. Gorgias, fr. 6. Τοιγαροῦν αὐτῶν ἀποθανόντων ὁ πόθος οὐ συναπέθανεν, ἀλλ' ἀθάνατος οὐκ ἐν ἀθανάτοις σώμασι ζῇ οὐ ζώντων.

3. Herm., *ad Plat. Phaed.*, p. 239, 21. Ἔγραψεν (Thr.) ἐν λόγῳ ἑαυτοῦ τοιοῦτόν τι, ὅτι οἱ θεοὶ οὐχ ὁρῶσι τὰ ἀνθρώπινα· οὐ γὰρ ἂν τὸ μέγιστον τῶν ἐν ἀνθρώποις ἀγαθῶν παρεῖδον τὴν δικαιοσύνην· ὁρῶμεν γὰρ τοὺς ἀνθρώπους ταύτῃ μὴ χρῶμένους.

4. Philodème, *de piet.*, c. 9,7, p. 75 Gomperz : Περσαῖος δὲ δῆλός ἐστιν... ἀφανίζων τὸ δαιμόνιον ἢ μηθὲν ὑπὲρ αὐτοῦ γινώσκων, ὅταν ἐν τῷ Περὶ θεῶν μὴ ἀπίθανα λέγῃ φαίνεσθαι τὰ περὶ < τοῦ > τὰ τρέφοντα καὶ ὠφελοῦντα θεοὺς νενομίσθαι καὶ τετειμῆσθαι πρῶτον ὑπὸ Προδίκου γεγραμμένα, μετὰ δὲ ταῦτα τοὺς εὑρόντας ἢ τροφὰς ἢ σκέπας ἢ τὰς ἄλλας τέχνας ὡς Δήμητρα καὶ Διόνυσον. — Cic., *de natura deor.*, I, 118 : Quid? Prodicus Cius, qui ea quae prodessent hominum vitae deorum in numero habita esse dixit, quam tandem religionem reliquit? Persaeus... eos dicit esse habitos deos, a quibus magna utilitas ad vitae cultum esset inventa, ipsasque res utiles et salutares deorum esse vocabulis nuncupatas. Cf. Sext., *adv. math.*, IX, 18. Themist., *Or.*, 30 fr 422 Dind.

Critias put, sans danger, dépasser toutes ces audaces dans son drame *Sisyphe*. Par la voix de ce légendaire insulteur des dieux, il eut tout loisir d'exposer la théorie nouvelle : la religion est un mensonge utile [1]. A l'origine, les hommes vivaient dans l'anarchie : on établit des lois. Mais celles-ci laissaient impunies les fautes secrètes. « C'est alors qu'un homme habile et sage inventa, pour les mortels, la crainte des dieux, pour qu'elle fût, aux méchants, un frein dans leurs actions, pensées ou paroles cachées [2] ». On imagina donc une divinité immortelle, qui entend et voit tout, les actions secrètes et les intentions silencieuses [3]. Pour la rendre plus redoutable, on la fit demeurer au ciel d'où vient l'éclair et le tonnerre et la pluie fécondante [4]. « Telle fut la première origine de la croyance aux dieux [5] ».

1. Fr. 25, vers 26 : Ψεύδει καλύψας τὴν ἀλήθειαν λόγῳ.
2. Ib., vers 12 et suiv. : τηνικαῦτά μοι δοκεῖ
   < Πρῶτον > πυκνός τις καὶ σοφὸς γνώμην ἀνὴρ [γνῶναι]
   < Θεῶν > δέος θνητοῖσιν ἐξευρεῖν, ὅπως
   Εἴη τι δεῖμα τοῖς κακοῖσι, κἂν λάθρᾳ
   Πράσσωσιν ἢ λέγωσιν ἢ φρονῶσί < τι >
3. Ib., vers 16 suiv. :
   Ἐντεῦθεν οὖν τὸ θεῖον εἰσηγήσατο,
   Ὡς ἔστι δαίμων ἀφθίτῳ θάλλων βίῳ,
   Νόῳ τ' ἀκούων καὶ βλέπων, φρονῶν τ' ἄγαν
   Προσέχων τε ταῦτα καὶ φύσιν θείαν φορῶν,
   Ὃς πᾶν τὸ λεχθὲν ἐν βροτοῖς ἀκούσεται,
   < Τὸ > δρώμενον δὲ πᾶν ἰδεῖν δυνήσεται.
   Ἐὰν δὲ σὺν σιγῇ τι βουλεύῃς κακόν κ. τ. λ.
4. Vers 27 :
   Ναίειν δ' ἔφασκε τοὺς θεοὺς ἐνταῦθ', ἵνα
   Μάλιστ' ἂν ἐξέπληξεν ἀνθρώπους λέγων,
   Ὅθεν περ ἔγνω τοὺς φόβους ὄντας βροτοῖς
   Καὶ τὰς ὀνήσεις τῷ ταλαιπώρῳ βίῳ
   .....ἵν' ἀστραπάς
   Κατεῖδεν οὔσας, δεινὰ δὲ κτυπήματα
   βροντῆς.....
   Ὅθεν τε λαμπρὸς ἀστέρος στείχει μόδρος,
   Ὁ θ' ὑγρὸς εἰς γῆν ὄμβρος ἐκπορεύεται.
5. Ad fin. :
   Οὕτω δὲ πρῶτον οἴομαι πεῖσαί τινα
   Θνητοὺς νομίζειν δαιμόνων εἶναι γένος.

Il était impossible que la vieille société ne se révoltât pas contre des négations que répandaient le discours, la poésie et le théâtre, et qui ruinaient la tradition tout entière. Socrate fut la victime de cette réaction, qui ne vit en lui que le plus redoutable des sophistes. L'histoire de la philosophie date, de Socrate, la plus brillante période de la sagesse antique. L'histoire de la pensée religieuse trouve peut-être plus de difficultés, mais presque autant de gain à étudier cet énigmatique disputeur, qu'Aristophane traite de charlatan et d'athée, que l'État condamna pour crime de religion, et de qui furent élèves le négateur Critias et les révolutionnaires Cyniques aussi bien que le pieux Xénophon et le mystique Platon.

Saint-Malo.

AUGUSTE DIÈS.

LA TRINITÉ ET LA THÉOLOGIE DES HYPOSTASES DANS LES TROIS PREMIERS SIÈCLES

La notion du Logos, là où elle fut appliquée à Jésus, fut une sauvegarde pour le second terme de la Triade. Elle lui conserva son individualité propre et l'empêcha de se confondre avec le Père. Philon avait demandé au Logos de procurer à l'Être suprême un intermédiaire dans ses rapports avec le monde. Aussi, quand il fut devenu héritier de la conception philonienne, Jésus fut considéré comme un être ayant existé dans une condition céleste avant de paraître sur la terre mais inférieur à l'Être suprême. Dans l'évangile de saint Jean, Jésus déclare que le Père est plus grand que lui [1] ; et les apologistes nous enseignent que l'Être suprême engendra son Logos un peu avant la création du monde pour lui confier ce travail [2].

Philon ayant appelé son Logos le « second dieu » [3], ceux qui empruntèrent au philosophe alexandrin sa conception métaphysique n'eurent qu'à lui emprunter son langage pour proclamer la divinité du Christ. Aussi l'évangile de saint Jean et les apologistes donnent au Logos le titre de *dieu* [4]. Ce qui est remarquable, c'est que, dans l'école qui mit à profit la théorie du Logos, la divinisation de Jésus

1. Jo., XIV, 28.

2. Justin, *Apol.*, II, 6 ; ὁ λόγος... γεννώμενος ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε. Voir la note d'Otto sur ce texte. Tertullien, *adv. Hermog.*, 3 : « Fuit autem tempus cum... filius non fuit. »

3. Dans Eusèbe, *Praepar. evang.*, VII, 13, 1 : δεύτερος θεός.

4. Jo., I, 1 : « Le Logos était dieu » ; Justin, *Dialog.*, 56 : « Je vais essayer de vous montrer que, au-dessous du créateur de toutes choses, il y a *un autre Dieu* et Seigneur qui est aussi appelé ange » ; Tertullien, *Apolog.*, 21 : « Hunc ex Deo prolatum didicimus, et prolatione generatum et idcirco filium Dei et *Deum dictum.* »

garda un sens relatif et restreint. Justin nous explique soigneusement qu'au-dessous du Dieu suprême qui ne pourrait, sans déchoir, quitter le ciel et se montrer aux hommes, il y a un autre dieu à qui il ne répugne pas de se mettre en contact avec nous [1]. A l'exemple de Justin, Irénée réserve les théophanies au Logos [2]; et Tertullien démontre péremptoirement que la divinité du Verbe ne cause aucun dommage à la monarchie divine, par cette raison que le Verbe est un diminutif, une réduction du Père [3]. Le même spectacle se présente à nous jusqu'à la fin du IIIe siècle. Partout où la doctrine du Logos est appliquée à Jésus, la divinité lui est en même temps attribuée dans un sens restreint et incomplet. Le Logos-Jésus est dieu, mais dieu en second, inférieur et subordonné à l'Être suprême, et, par conséquent, bien distinct de lui. Sa divinité n'arrive jamais à la hauteur métaphysique que nous la verrons atteindre dans un autre milieu. A quoi tient ce phénomène? Au Logos précisément. Sorti d'un système philosophique qui, par respect pour l'Être suprême, l'empêchait d'entrer directement en rapport avec le monde, le Logos était essentiellement subordonné au Dieu infini et il ne pouvait s'affranchir de cette subordination sans perdre sa raison d'être. Aussi exerça-t-il sur le titre de dieu donné au Christ une influence déprimante. Grâce à lui, Jésus, bien qu'il fût en possession de la divinité resta au-dessous du Dieu infini; le Fils resta distinct du Père; le second terme de la Triade eut son existence assurée.

Le troisième terme au contraire se vit, pendant quelque temps, menacé par la conception philonienne. Les apologistes se firent les ardents propagateurs de la théorie du Logos. Ils se plurent à le montrer apparaissant aux

1. *Dial.*, 56 et 127. Voir aussi Théophile, II, 10, 22.
2. *Haer.*, IV, 20, 7; III, 6, 2. Voir la note de Massuet sur ce dernier texte et aussi du même auteur *dissert.*, III, 57.
3. *Adv. Praxeam*, 14.

patriarches, inspirant les prophètes et enfin se faisant homme pour enseigner plus complètement aux hommes la vérité [1]. Mais ils se trouvèrent bientôt placés en face d'un problème inattendu. Ils lisaient dans l'Ancien Testament que les prophètes avaient accompli leur mission sous l'influence de l'Esprit de Dieu. Ils lisaient également dans saint Luc que l'Esprit-Saint était descendu sur Marie et l'avait fait concevoir. Dès lors comment échapper à cette conclusion qu'entre l'Esprit et le Logos il y avait simplement une différence de nom et qu'au fond ils ne faisaient qu'un seul et même être ? Plusieurs apologistes identifièrent, en effet, le Logos avec le Saint-Esprit. Saint Justin notamment enseigna que le Logos était l'Esprit qui, au dire du récit évangélique, était descendu sur Marie [2]. Ceux qui ne firent pas cette identification, se représentèrent l'Esprit comme un attribut divin ou une action de Dieu [3].

Comme, d'autre part, les apologistes croyaient retrouver dans le Logos le Fils de Dieu de la tradition évangélique et qu'ils étaient même en mesure de fournir une explication philosophique de sa génération, ils arrivaient à distinguer deux êtres divins, ils n'en pouvaient distinguer davantage. Ils connaissaient le Père, c'est-à-dire le Dieu infini ou, selon l'expression de saint Justin, « le Dieu par excellence [4] » ;

1. Plusieurs cependant ne parlent jamais du Christ. Tel est le cas notamment d'Athénagore et de Théophile. Tatien se contente d'une simple allusion.

2. *Apol.*, I, 33. Justin dit ailleurs (*Apol.*, II, 10) que c'est le Logos qui a inspiré les prophètes. Théophile (II, 10) identifie, lui aussi, le Logos avec l'Esprit qu'il appelle parfois Sagesse.

3. Théophile parle souvent de l'esprit de Dieu (I, 5, 7 ; II, 4, 13, 33, 35) qu'il représente comme enveloppant l'univers, nourrissant la terre, faisant vivre les créatures. Il emprunte cette conception à la philosophie stoïcienne. C'est peut-être elle qu'il met sous le troisième terme de la formule ternaire. Athénagore (*Suppl.*, 10) dit que l'Esprit est une émanation (ἀπόῤῥοια) de la substance divine qui sort transitoirement de cette substance et y rentre ensuite.

4. *Apol.*, I, 13 : ὁ ὄντως θεός.

ils connaissaient son Fils, dieu en réduction, qu'ils appelaient indifféremment Logos, Esprit et, quelquefois encore, Sagesse ; en un mot, ils avaient deux hypostases, ils n'avaient rien de plus. Qu'allait donc devenir entre leurs mains la Triade sacrée qui, depuis un demi-siècle environ, avait fait son entrée dans les communautés chrétiennes ? Allait-elle disparaître après un règne éphémère ? C'est ici que la formule ternaire fit sentir son influence. Pendant que la philosophie alexandrine travaillait à appliquer son vernis métaphysique sur les données traditionnelles, l'Église conférait le baptême, célébrait la sainte cène, accomplissait ses différents rites au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, sans se préoccuper des spéculations des savants. La formule ternaire était la clef de voûte de la liturgie, et, pour ainsi dire, l'âme de la vie chrétienne. Logiquement les apologistes auraient dû rejeter cette formule. Mais pour cela il eût fallu se mettre en dehors des communautés : or les apologistes croyaient fermement être d'accord avec la foi des simples. Ils ne firent donc aucune difficulté de recourir à la formule ternaire quand l'occasion se présenta. Saint Justin proclama hautement que les chrétiens ne se bornaient pas à adorer Dieu le Père, mais qu'ils mettaient le Fils de Dieu au second rang et l'Esprit prophétique au troisième [1]. Athénagore, pour montrer combien les chrétiens étaient éloignés de l'athéisme, déclara qu'ils croyaient au Père, au Fils de Dieu et au Saint-Esprit [2]. Théophile fabriqua même

1. *Apol.*, I, 13. Voir aussi *Apol.*, I, 6 où, entre le Fils et l'Esprit, est intercalée « l'armée des bons anges qui escortent le Fils et lui ressemblent » ; *Apol.*, I, 60 où, au moyen de trois ou quatre erreurs, Justin prétend que Platon a puisé dans les livres de Moïse la notion du Fils de Dieu et aussi d'une « troisième chose » qui est l'Esprit de Dieu.

2. *Suppl.*, 10. Il ajoute que les chrétiens « montrent leur puissance (la puissance du Père, du Fils et du Saint-Esprit) par l'union et leur distinction par l'ordre ». Il a sans doute en vue la formule ternaire où le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont réunis et où chacun a sa place

le terme abstrait *Trias* et y renferma Dieu, le Logos et la Sagesse identique, selon lui, au Logos [1]. Ainsi les apologistes ne craignirent pas, par respect pour la formule ternaire, de tomber dans la contradiction et ils gardèrent la Triade que leur système repoussait.

N'y avait-il donc aucun moyen de concilier la doctrine du Logos avec la foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit ? La théorie philosophique et la croyance traditionnelle étaient-elles des quantités irréductibles entre lesquelles toute tentative d'accord supposait un non-sens ? Le problème, qui paraissait insoluble aux apologistes, avait été résolu avant eux, et sa solution se trouvait dans un livre que plusieurs au moins d'entre eux connaissaient, mais dont ils faisaient peu usage. Dès les premières années du second siècle, l'auteur du quatrième évangile, suivant un courant d'idées répandues déjà depuis un certain temps, avait appliqué à Jésus la conception philonienne et l'avait proclamé Logos. Or il avait présenté le Saint-Esprit comme une hypostase divine émanée du Logos à partir de la résurrection de Jésus et ayant, depuis ce moment, son individualité propre subordonnée à celle du Logos [2]. Sans doute, il n'avait pas eu, dans l'exposé de sa doctrine, une fermeté toujours soutenue. Parfois, sous l'influence des écrits de saint Paul, il avait identifié l'Esprit avec le Christ. Du moins sa vraie pensée n'était pas contestable ; il avait fait du Père, du Fils

propre. La réunion de ces trois termes dans une même formule prouve que tous trois sont puissants; la place respective que chacun occupe prouve qu'ils diffèrent.

1. *Ad. Autol.*, II, 15. Les trois premiers jours de la création sont l'image de la Triade de Dieu, de son Logos et de sa Sagesse (τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ).

2. Io., XV, 26; XVI, 7, 14, combinés avec VII, 39 où la résurrection du Christ inaugure l'existence personnelle de l'Esprit. Toutefois la doctrine est en voie d'élaboration; de là, çà et là, des contradictions, comme dans XIV, 18; I *ep.*, II, 27. Voir Holtzmann, *Neutestam. Theologie*, II, 458 et suiv.; Loisy, *Le quatrième Évangile*, p. 106.

et du Saint-Esprit trois hypostases métaphysiques, ayant chacune son individualité distincte, et formant une série décroissante. C'était là, à n'en pas douter, une conciliation très satisfaisante de la doctrine du Logos avec la croyance traditionnelle.

Les apologistes n'avaient pas su mettre à profit la solution fournie par le quatrième évangile ; on peut dire que saint Irénée ne le sut pas davantage. Parfois, il est vrai, le grand adversaire des gnostiques s'exprime comme s'il croyait à la personnalité du Saint-Esprit, mais il le présente ailleurs si clairement comme un don impersonnel qu'on ne peut vraiment lui attribuer un autre sentiment [1].

1. Il y a dans saint Irénée deux séries de textes : l'une où la personnalité du Saint-Esprit est plus ou moins nettement accusée ; l'autre où elle disparaît. Dans la première viennent : IV, 20, 5 où nous lisons que Dieu s'est d'abord révélé par l'Esprit comme puissance prophétique, puis par le Fils comme principe d'adoption et qu'enfin il se révélera dans le royaume des cieux comme père ; IV, 38, 1 et 2 qui enseigne que le Verbe de Dieu s'est fait homme pour nous donner à boire le lait de son humanité et nous préparer à manger le pain de vie qui est l'Esprit ; IV, 38, 3 : « le Père donne ses ordres, le Fils exécute, l'Esprit nourrit et fait grandir ; III, 17, 3 où nous apprenons que, dans la parabole du Samaritain, le Verbe est symbolisé par le Samaritain et le Saint-Esprit par l'hôtelier ; V, 6, 1 ; V, 28, 4 où le Fils et l'Esprit sont appelés les mains de Dieu. A la seconde série appartiennent : V, 18, 2 qui déclare que l'Esprit est symbolisé par l'eau vive que le Seigneur répand dans l'âme des croyants ; III, 17, 2 qui expose le même symbolisme ; IV, praefat. 4 et IV, 1, 1 où l'on apprend que l'Écriture donne le nom de Dieu seulement au Père, au Fils *et à ceux qui ont* l'Esprit d'adoption. — Ici Irénée avait une occasion précieuse de mentionner l'Esprit et de l'associer au Père et au Fils. Pourquoi, après avoir énuméré le Père et le Fils, passe-t-il immédiatement aux hommes justes qui ont reçu l'Esprit d'adoption ? Sans doute ces hommes sont redevables à l'Esprit d'être appelés dieux, et cet esprit qui élève les hommes à la divinité est nécessairement un don divin. Mais précisément il semble n'être qu'un don, quelque chose d'impersonnel, une vertu émanée de Dieu. — Voir aussi III, 18, 3 où, après avoir parlé d'une onction reçue par le Christ, Irénée ajoute : « Et unxit quidem Pater, unctus est vero Filius in spiritu qui est unctio, quemadmodum per Esaïam ait sermo : *Spiritus Dei super me, propter quod unxit me* ; significans et ungentem

Dans les premières années du IIIe siècle, nous rencontrons encore un partisan du Logos dans le même embarras que les théologiens du siècle précédent. Hippolyte croit au Logos et prend même sa défense contre les modalistes. Il croit également au Saint-Esprit et il l'associe au Père et au Logos. Et pourtant il ne connaît, tout comme les apologistes, que deux personnalités divines [1]. « Je déclare, dit-il, qu'il y a un Dieu ; je déclare qu'il y a deux personnes ; je déclare qu'en troisième lieu nous recevons la grâce du Saint-Esprit. Il y a donc un Père ; il y a deux personnes, attendu que le Fils lui aussi est une personne ; puis vient en troisième lieu le Saint-Esprit. » On ne peut logiquement additionner que des quantités de même nature ; Hippolyte était donc inconséquent en affirmant, d'une part, que seuls le Père et le Fils étaient des personnes, et en mettant, d'autre part, au troisième rang le Saint-Esprit qu'il ne regardait pas comme une personne. Mais la formule baptismale lui montrait trois termes associés ensemble. Il a préféré manquer à la logique plutôt que de donner tort à la formule ; il a admis une Triade composée de deux personnes et d'un don divin.

La théologie du Logos allait-elle donc toujours rester en lutte avec la liturgie ? Non. Déjà avant Hippolyte, Clément d'Alexandrie attribua à l'Esprit une existence personnelle [2].

Patrem et unctum Filium et unctionem qui est spiritus. » Ici encore l'Esprit est un don impersonnel de Dieu. — Noter que les textes de la première série, se concilient sans peine avec la notion d'un Esprit impersonnel.

1. *Adv. Noëtum*, 14 : δύο μὲν οὐκ ἐρῶ θεοὺς ἀλλ' ἢ ἕνα, πρόσωπα δὲ δύο, οἰκονομίαν δὲ τρίτην, τὴν χάριν τοῦ ἁγίου Πνεύματος.

2. On vise ici le texte suivant des *Adumbrationes* (in epistul. I Joannis) : « Hae namque primitivae virtutes ac primo creatae, immobiles exsistentes secundum substantiam et cum subjectis angelis et archangelis. » Le Verbe et l'Esprit sont présentés comme deux êtres créés avant tous les autres, immuables et supérieurs aux anges. Ils sont donc bien tous deux des personnes. Cassiodore à qui nous devons la traduction latine des *Adumbrationes* a, de son propre aveu,

Au commencement du IIIe siècle, Tertullien et Origène, marchant résolument dans cette voie, présentèrent le Saint-Esprit comme un être divin doué d'individualité et ayant avec le Logos les mêmes rapports que celui-ci avait avec le Père, c'est-à-dire subordonné au Logos comme ce dernier était subordonné au Père. Origène nous apprend, à la première page du livre des *Principes*, où en était la conscience chrétienne de son temps relativement au problème de la Trinité : « La tradition, dit-il, nous a transmis que le Saint-Esprit est associé au Père et au Fils au point de vue de l'honneur et de la dignité. Mais est-il ou n'est-il pas une créature ? Doit-il ou ne doit-il pas être regardé comme le Fils de Dieu ? Ces points ne sont pas fixés [1]. » En d'autres termes, au commencement du IIIe siècle, l'Église d'Orient savait qu'il existait un Saint-Esprit ; mais elle ne savait rien sur son mode d'existence. Était-ce un être divin ? Était-ce un être créé ? Était-ce le Fils ? Était-ce une personne distincte du Fils ? Autant de points incertains. Origène semble avoir eu de la peine à débrouiller ce chaos Il y est parvenu cependant. Dans un de ses commentaires, après avoir passé en revue les diverses hypothèses dont le Saint-Esprit pouvait être l'objet, il conclut en ces termes : « Quant à nous, qui croyons qu'il y a trois hypostases, à

corrigé çà et là le texte primitif, mais personne ne sera tenté de voir ici une retouche. — Clément mentionne encore le Saint-Esprit dans quelques autres endroits. Dans *Stromat.*, V, 14, commentant un texte apocryphe de Platon (le même que saint Justin avait déjà commenté, voir plus haut, p. 356, n. 1), il dit : « Je ne puis comprendre ceci que de la sainte Triade (τὴν ἁγίαν τριάδα). Le troisième désigne à mon sens le Saint-Esprit ; le second est le Fils qui, par la volonté du Père, a tout fait. » Mais ce texte, qui ne contient rien de plus que ce que nous avons vu dans Justin et Théophile, n'autorise aucune induction. Trois autres textes (*Paedag.*, I, 6 ; II, 2 ; *Quis dives*, 34) sont sans aucune portée. Le passage suivant de la *Cohort.*, 12, a plus d'importance : « Le Logos de Dieu tiendra le gouvernail ; le Saint-Esprit le fera aborder au port céleste. Là tu verras mon Dieu. »

1. *De Principiis*, praefat., 4.

savoir, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et que le Père seul est inengendré, nous tenons comme une opinion plus pieuse que, toutes choses ayant été faites par le Logos, le Saint-Esprit est plus précieux que tout et qu'il l'emporte sur tout ce que Dieu a fait par l'intermédiaire du Christ [1]. » Ailleurs, d'accord avec un docteur qu'il ne nomme pas, il déclare que les deux séraphins qui, dans la vision d'Isaïe, entourent le trône de l'Éternel, sont le Fils et le Saint-Esprit. Il les retrouve encore sous les deux animaux dont un contresens des Septante, faisait dire à Habacuc que Dieu est entouré [2]. Enfin il formule, avec toute la précision désirable, sa manière de concevoir la Trinité dans le texte suivant : « Le Père, contenant tout, embrasse tous les êtres, tirant de son propre fonds l'être qu'il leur communique, car il est celui qui est. Inférieur au Père, le Fils comprend seulement les substances rationnelles, car il est le second après le Père. Moindre encore, le Saint-Esprit n'étend son action que sur les saints. Ainsi, la puissance du Père est plus grande que celle du Fils et du Saint-Esprit ; celle du Fils, supérieure à celle du Saint-Esprit, et celle du Saint-Esprit, supérieure à celle des autres saints [3]. »

La Trinité d'Origène se compose donc de trois hypostases formant une série descendante. La Trinité de Tertullien est établie sur le même type. Le grand docteur africain recourt parfois à d'énergiques comparaisons pour exprimer les rapports mutuels des trois termes de la Triade. Il dit alors que le Fils est le vicaire du Père [4] et que le Saint-

1. *In Jo.*, II, 6 : Ἡμεῖς μέντοιγε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα...

2. *De Princip.*, I, III, 4.

3. *De Princip.*, I, III, 5, Le célèbre texte (I, III, 7) : « Porro autem nihil in Trinitate majus minusve dicendum est » doit être considéré comme une retouche de Rufin. Du reste, on veut surtout ici constater la croyance d'Origène à trois hypostases divines. Les théories subordinatiennes ne viennent qu'au second plan.

4. *Adv. Praxeam*, 24 : « ... vicarium se Patris ostenderat » ; *ibid.*, 25 : « vice Patris ».

Esprit est le vicaire du Fils [1]. Il dit encore que le Père est la racine, la source, le soleil ; le Fils, la branche, le fleuve, le rayon ; le Saint-Esprit, le fruit, le ruisseau, la lumière [2]. D'autres fois, il emploie un langage plus technique, et alors il crée des termes qui devaient rester dans la théologie. Voici ce qu'on lit dans le traité contre Praxeas: « On doit garder le mystère de la distribution qui divise l'Unité en Trinité, de manière à distinguer le Père, le Fils et le Saint-Esprit, trois en tout. Ils sont trois en effet, non toutefois en essence mais en degré ; non en substance, mais en forme ; non en puissance mais en espèce... Il n'y a pas de gouvernement, si monarchique qu'il soit, dont le chef n'en confie une partie à d'autres personnes dont il fait ses représentants [3]. » Selon Tertullien, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, sont des degrés différents de la même substance ; le Fils et le Saint-Esprit sont des personnages qui tiennent la place du Père et le représentent dans le gouvernement du monde ; l'unité de la substance divine se partage en une Trinité [4].

Paris.

ANTOINE DUPIN.

1. *De virg. vel.*, 1 : « ... ab illo vicario Domini Spiritu sancto »; *De praescr.*, 28 : « Christi vicarius. »
2. *Adv. Prax.*, 8.
3. *Adv. Prax.*, 2.
4. Le mot latin « Trinitas » a été fabriqué par Tertullien (*adv. Praxeam*, 2, 3, 4, 8 fin, 11, 12). Il fait pendant à la τριάς que nous avons rencontrée sous la plume de Théophile et de Clément d'Alexandrie. C'est aussi Tertullien qui, le premier, a fait servir le mot « persona » pour désigner les membres de la Trinité. Où a-t-il pris ce terme qui revient une vingtaine de fois dans le traité contre Praxéas, et quel sens lui a-t-il donné? Selon Harnack (*Dogmeng.*, I [3], 532 et surtout II, 286), Tertullien aurait emprunté le mot « persona » aux juristes et lui aurait donné un sens juridique. Harnack donne deux preuves de son sentiment : a) (I, 533) Tertullien, qui affirme l'unité de substance des membres de la Trinité, prend la substance dans le sens individuel en l'opposant même à la nature (*De*

anima, 32) sous laquelle il met la notion d'espèce : « Substantia propria est rei cujusque, *natura vero potest esse communis.* » Il a ainsi affirmé l'unité de la substance du Père, du Fils et du Saint-Esprit aussi énergiquement que possible (Einheit so starck wie möglich ausgedrückt). Dès lors il lui était impossible d'obtenir la pluralité autrement que par un expédient juridico-politique (die Mehrheit war nun lediglich durch eine juritisch-politische Erwägung zu erreichen), consistant à dire que le Père possesseur de toute la substance (divine), institue des « représentans à qui il confie l'administration de la monarchie. Or le mot « persona », avec la fiction juridique qui y était attaché, lui fournissait ce dont il avait besoin; b) (II, 286). Au début du *Adv. Praxeam* (n. 3) nous.voyons la fiction juridique utilisée dans ce texte : « Le monarque peut toujours exercer son autorité par des « proximae personae » qu'il institue ses représentants (officiales). — Voici maintenant les observations que l'on peut faire à ces deux arguments : Si Tertullien a exprimé l'unité de la substance divine « aussi énergiquement que possible », au point d'être réduit à faire appel à une fiction juridique pour obtenir la pluralité, il était donc modaliste, comme Sabellius qui, on le verra plus loin, ne put maintenir une apparence de pluralité qu'en recourant à l'expédient du *prosôpon*. En réalité, Tertullien, qui proclame l'unité de substance des membres de la Trinité, nous explique aussi que cette unité est assez lâche et ne doit pas être entendue « aussi énergiquement que possible ». Il dit (*adv. Prax.*, 26) que le Fils est tiré de la substance du Père, mais il ajoute : « ut portio aliqua totius »; il ajoute ailleurs (n. 14) : « ut derivatio totius. » Il dit (n. 13 fin) que le Père et le Fils sont les deux « choses », les deux « formes » d'une substance indivise (indivisae substantiae); mais c'est après avoir dit que le soleil et son rayon sont dans le même cas (et solem et radium ejus tam duas res et duas species unius indivisae substantiae numerabo quam Deum et sermonem ejus quam Patrem et Filium). Il exclut toute division (n. 9) de la substance des personnes divines; mais il enseigne (n. 8) que : « fons et flumen duae species sunt sed indivisae ». Il dit (*ibid.*) que le « Sermo » n'est pas séparé (non discernitur) de Dieu; mais il déclare qu'il en est de même de la tige par rapport à la racine, du fleuve par rapport à la source. En un mot il assimile l'unité de la substance des personnes divines à l'unité substantielle de certains objets matériels. Et cette assimilation est complète, attendu que, pour lui, la substance divine est une grande masse de matière éthérée. Dans ces conditions on ne doit pas dire qu'il a exprimé l'unité de la substance divine « aussi énergiquement que possible », au point de ne pouvoir obtenir la pluralité autrement que par une fiction juridique. S'il a eu besoin d'une fiction juridique, ç'a été pour maintenir l'unité et non pour obtenir la pluralité. Quant à l'opposition qu'il aurait établie entre la substance et la nature, elle n'est ici d'aucune conséquence ; d'ailleurs Strong a démontré (*the Journal of theological studies*, III, 292)

qu'elle n'est pas fondée et que, dans *De anima* 9, le mot « natura » a le même sens que « substantia » dans *De anima* 32.

Mais de ce que Tertullien pouvait obtenir la pluralité divine sans recourir à la fiction juridique de la « persona », il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il s'est abstenu d'utiliser cette fiction. La question de fait reste donc entière et nous avons à chercher le sens du mot « persona » sous la plume de Tertullien. Dans le texte cité par Harnack (*adv. Prax.*, 3), les deux dernières personnes divines sont des « officiales », des « représentants » du Père, chargés d'administrer en son nom la monarchie divine. A ce compte, le Père, qui ne peut pas être son représentant à lui-même, ne serait pas une « persona » : le Fils et le Saint-Esprit auraient seuls droit à ce titre. Or Tertullien enseigne fréquemment que le Père est la première personne, qu'il y a trois personnes. Donc l' « officialis » de n. 3 est un cas exceptionnel, ou plutôt il désigne le rôle assigné par le Père aux deux dernières personnes déjà constituées et non l'élément constitutif de ces personnes. Au n. 2 on lit : « Tres sunt non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie », c'est-à-dire que la raison d'être des trois membres de la Trinité doit être cherchée, non dans le *status*, la *substantia* ou la *potestas*, mais dans le *gradus*, la *forma*, la *species*. Au n. 8, nous retrouvons deux de ces termes, auxquels est associé le terme *res* : « La racine et la tige sont *duae res sed conjunctae* ; la source et le fleuve sont *duae species sed indivisae* ; le soleil et le rayon sont *duae formae sed cohaerentes* » ; et ces maximes sont destinées à expliquer les relations des trois personnes divines. Enfin aux n. 7 et 13 le mot *res* est associé au mot *persona* : « Tu ne veux pas que (le *sermo*) soit une substance (substantivum habere in re per substantiae proprietatem), de manière à être une chose et une personne (ut res et persona quaedam videri possit) ». — « Je ne dirai pas qu'il y a deux soleils, mais je compterai le soleil et son rayon comme deux choses (duas res), deux formes (duas species) d'une même substance ; je dirai la même chose de Dieu et de son *sermo*, du Père et du Fils. »

En résumé la « persona » en Dieu est une *res*, une *species*, une *forma*. Chacune des personnes divines est une « chose », une « forme » respective, tout comme le soleil est une « chose », une « forme », et le rayon une autre « chose », une autre « forme » ; tout comme la source est une « chose » une « forme », et le fleuve une autre « chose », une autre « forme » ; tout comme la racine est une « chose », une « forme », et la tige une autre « chose » une autre « forme ». Cela étant, on doit, semble-t-il, conclure que Tertullien a donné à la « persona » le sens que les Grecs attachaient à l'hypostase et que nous attachons au mot individu. Avec les personnes, il se trouvait en plein dans la pluralité. C'est pour retrouver l'unité qu'il a eu recours à la fiction. Cette fiction a été celle de la substance spécifique. Il a proclamé que les trois « choses », « formes », « personnes »,

avaient la même substance, comme la tige et le fruit ont la même substance que la racine, comme le fleuve et le ruisseau ont la même substance que la source, comme le rayon et la lumière ont la même substance que le soleil. Il a eu recours de plus à la fiction gouvernementale. Il a dit que le Fils et le Saint-Esprit étaient les « vicaires » du Père, qu'ils le représentaient et que leur existence n'était pas plus inconciliable avec la monarchie divine que les monarchies humaines ne sont mises en danger par les subalternes dont se sert le monarque pour gouverner.

Le mot latin « persona » correspond au terme grec πρόσωπον. Partout où celui-ci apparaît dans les Septante, celui-là intervient dans l'ancienne version latine (ex. *Ps.* IV, 7; *Prov.*, VIII, 30; *Thren.*, IV, 20). Or le mot πρόσωπον a été utilisé par Clément, Barnabé, saint Justin, l'auteur de la *Cohortatio* et Hippolyte. Toutefois, dans Justin et dans la *Cohortatio* il désigne celui au nom duquel une chose est dite ou faite. Ainsi, *Apol.*, I, 36 : « (le Verbe divin) parle tantôt par le personnage (ἀπὸ προσώπου) de Dieu le maître et le père de toutes choses, tantôt par le personnage (ἀπὸ προσώπου) du Christ, tantôt par le personnage (ἀπὸ προσώπου) des peuples qui répondent au Seigneur ou à son père. C'est ce que font nos écrivains qui mettent en scène des personnages (πρόσωπα) différents »; *Dial.*, 88 : « (Au baptême du Christ) une voix du ciel (prononça ces paroles) que David avait prédites en les mettant dans la bouche du Christ (ὡς ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ); (voir encore *Apol.*, I, 38, 1, et 49, 1); *Cohortat.*, 34 : « L'histoire de Moïse dit au nom de Dieu (ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ) : Faisons l'homme... » Dans Barnabé, V, 14; VI, 9; XI, 7; XIII, 4; XV. 1; XIX, 4, 7, 10, il désigne tantôt le visage matériel, tantôt ce que nous appelons l'acception de personnes. Dans Clément I, 1 (ὀλίγα πρόσωπα) il désigne des individus humains, des personnes. Enfin, Hippolyte applique ce même sens d'individu ou de personne aux deux premiers membres du collège divin (*Adv. Noet.*, 14); « Je dis qu'il y a un seul Dieu et non plusieurs ; mais je dis qu'il y a deux *prosôpa* »; *ibid.*, 7 : « Le Seigneur n'a pas dit : mon Père et moi je suis un, mais : nous sommes un. Le mot sommes ne convient pas à un seul être. En l'employant il a montré qu'ils sont deux *prosôpa*. »

ANCIENNE PHILOLOGIE CHRÉTIENNE

OUVRAGES DIVERS

III. LE CONCILE DE NICÉE (*suite*). — 3. Nous avons annoncé déjà (*Revue*, t. V, 1900, p. 453) la première partie du premier fascicule des *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima, canonum et conciliorum graecorum interpretationes latinae* edidit C. H. Turner (Oxonii, 1899). Ce fascicule contenait les *canones apostolorum* et, en cinq rédactions différentes, la liste des souscriptions du concile de Nicée d'après les mss. M. Turner nous donne maintenant le reste des documents relatifs à Nicée : Fasc. I pars II, *Nicaeni concilii praefationes capitula symbolum canones* (Oxonii, e typographeo Clarendoniano ; VIII pp. et pp. 97-280 ; MDCCCCIV ; prix : 21 sh.).

Outre un supplément à la liste des noms, M. T. publie onze rédactions latines et quelques abrégés des documents nicéens. 1° *Interpretatio Caeciliani*. C'est la traduction conservée et produite à Carthage au concile de 419. Plusieurs mss. de cette version ont des variantes qui ne peuvent s'expliquer par des accidents de transmission. M. T. croit que ce sont des corrections faites à Alexandrie, lors de l'enquête entreprise par l'Église d'Afrique sur la forme authentique des décisions de Nicée. 2° *Interpretatio Attici*. Recension exécutée à Constantinople dans les mêmes circonstances. 3° *Interpretatio quae dicitur Prisca*. Combinaison de la rédaction précédente avec la suivante, publiée par Justel en 1661, d'après un ms. du VIIe siècle ; ici, d'après ce ms. et quatre autres, formant deux sources nouvelles du texte. 4° *Interpretatio codicis Ingilrami*. Rédaction d'origine romaine ou du moins italienne, exécutée au IVe siècle probablement, d'où le légat du pape, Paschasinus, paraît avoir tiré le texte des canons VI et VII, au concile de Chalcédoine en 451. M. T. joint à cette rédaction son résumé d'après de nouveaux mss. 5° *Interpretatio quae dicitur gallica*. M. T. édite pour la première fois le symbole. Cette rédaction est fort ancienne et remonte probablement au IVe siècle. Les choses chrétiennes sont exprimées par des mots de la langue courante : *conuenticulum*, *conuentus*, *synodus*, jamais *concilium* ; *constituere*, jamais *ordinare* ; *plebs*, jamais ni *populus* ni *laicus* ; *qui in canone*, jamais *clericus* ; *qui in metropoli*, jamais *metropolitanus* ; *gratia* ou *oblatio*, jamais *eucharistia* ni *sacramentum* (ni, en ce sens, *communio*) ; *a communione excludere* ou *separare*, une fois *excommunicare* ; *legi audientiam accommodare*, jamais *catechizari* ; *audiens*, à côté de *catechumenus*, comme dans Tertullien et Cyprien (voy. la note de la

p. 182 ; *uerboaudiens* se trouve dans la rédaction du ms. d'Ingilram, à peu près contemporaine de l'*Interpretatio gallica*, et M. T. étudie ce mot dans une excellente note, p. 151) ; *correctio*, « conversion » ; dans le symbole, *unicus* au lieu de *unigenitus*, *corpus atque figuram hominis suscepit* (*incarnatus est et homo factus est*). L'intérêt de ce texte est considérable et, après Maassen, M. T. le fait bien valoir. 6° *Interpretatio quae dicitur Gallo-hispana*. Combinaison de la précédente et de Rufin, antérieure au IIe concile d'Arles, vers 455, donc du ve siècle. Le seul ms. complet (Bruxelles 8780 ; IXe s.) porte la souscription suivante (p. 238 *b*) : *Expliciunt canones CCCXVIII episcoporum Niceni, transcripti in urbe Roma de exemplaribus sancti Innocenti episcopi, amen*. M. T. croit que cette souscription est exacte ; 7° *Paraphrasis Rufini*. Ce texte a été inséré par Rufin dans sa traduction de l'*Histoire ecclésastique* d'Eusèbe, X, VI, traduction qui est du commencement du ve siècle. Outre les mss. de cet ouvrage, certaines collections canoniques la reproduisent plus ou moins complètement : M. T. a été le premier à se servir de cette source dérivée et il a rétabli d'après les mss. l'intitulé suivant : *Incipiunt canones Nicaeni CCCXVIII episcoporum scripti in urbe Roma de exemplaribus sancti episcopi Innocenti*. Cet intitulé, rapproché de la souscription précédente, indique que les deux rédactions, la *Gallo hispana* et celle de Rufin, ont été envoyées en Gaule par Innocent I en un temps voisin de la publication de l'*Histoire ecclésiastique*. M. T. paraît avoir raison, contre Maassen, de supposer ces indications exactes. Le rôle canonique d'Innocent I a été fort important. Cette rédaction a été abrégée dans l'*Epitome hispana*, publiée au-dessous par M. T. 8° *Interpretatio quae dicitur Isidori*. Le nom d'Isidore n'a rien à voir avec l'auteur de cette rédaction. Seule elle possède une longue préface, où l'on a utilisé le décret de Damase, *De explanatione fidei*, confondu quelquefois avec celui de Gélase, et divers chapitres de l'*Histoire ecclésiastique* de Rufin (X, I, V). La rédaction pseudo-isidorienne est postérieure à 419, date du concile de Carthage, et antérieure à 451, date du concile de Chalcédoine, où Paschasinus paraît l'employer. Elle a subi d'ailleurs une recension représentée pour nous par la collection Quesnel : l'auteur s'est servi pour cette revision de la traduction de Caecilianus et du texte grec, comme le montre M. T. C'est cette recension peut-être que Denys le Petit trouva médiocre et qu'il essaya de remplacer, *imperitia offensus* (voy. p. 274) ; 9° et 10°, les versions de Denys le Petit. L'une est le remaniement dont nous venons de parler, exécuté par une nouvelle collation avec le grec. M. T. est le premier à l'éditer, d'après quatre mss., du VIe, VIIe, VIIIe et IXe siècle. L'autre est le texte connu (*P. L.*, t. LXVII, col. 147 ; MANSI, t. II, 177), qui est en réalité une seconde édition. 11° Le fragment de Freisingen, publié d'abord par Maassen.

Ces documents, dont quelques-uns sortent pour la première fois de l'obscurité des bibliothèques, sont solidement appuyés par la plus

admirable série de mss. anciens que l'on puisse rêver. Grâce à M. T., on verra clair, désormais, dans la propagation des canons nicéens en Occident. Nous pouvons les suivre maintenant, depuis le IVe siècle, jusqu'au moment où leur entrée dans la collection dionysienne en vulgarise le texte.

Mais M. T. ne se contente pas de sa besogne d'éditeur. Des notes savantes, — quelques-unes sont de véritables dissertations, — élucident des points obscurs : la formule *post consulatum*, le nominatif pluriel *quis* pour *qui*, les traductions de I *Tim.*, III, 6 (*neophytum, nuper plantatum ; inflatus insoliscens, stupore ductus, in superbiam elatus*), le sens d'*urbicarius* et de *suburbicarius*, l'emploi de *catholica* au sens d'*ecclesia catholica* (M. T. ne cite pas l'article très complet du P. Rottmanner, dans la *Revue bénédictine*, t. XVII [1900], p. 1-9), le prêt à intérêt dans les canons latins de Nicée, le génitif *pentecosten* (voy. aussi p. 157 *a*, sur *uas*), le nom de l'enfer (*inferi, infernus, inferna*, dans les traductions de la Bible, les Pères et les symboles), les témoignages sur la mort des apôtres Pierre et Paul (note capitale, où toutes les données sont classées ; M. T. montre que l'incorporation des apôtres aux listes épiscopales repose sur une particularité de langue : on disait *secundus post Petrum*, en comprenant dans le compte le point de départ, ce qui est, en effet, tout à fait conforme à l'usage) ; etc.

Ces indications suffiront à montrer l'importance du recueil entrepris par M. Turner et à en rendre le maniement plus aisé. L'œuvre commencée par Maassen est en de bonnes mains. Nous souhaitons qu'elle se poursuive heureusement.

IV. Culte chrétien. 1° *Généralités*. — 1. Voici d'abord un ouvrage qui s'adresse à tous les chrétiens que la pratique du culte intéresse, mais qui ne veulent pas s'enfoncer dans les discussions érudites : *The principles of religious ceremonial*, by the Rev. W. H. Frere ; Longmans, Green and C°, Londres, New York et Bombay ; 1906, XII-324 pp. in-8° ; prix : 5 sh. Cet ouvrage fait partie d'une collection, *The Oxford library of practical theology*. L'auteur est bien connu par ses travaux sur les tropes et sur la liturgie de Salisbury. C'est un des liturgistes savants que l'Église d'Angleterre compte en si grand nombre.

Le caractère même du livre entraîne l'auteur dans les controverses qui divisent en ce moment les pasteurs et les fidèles de l'Église établie. L' « eastward position » et les rubriques sur les ornements préoccupent M. F. Vis-à-vis du « romanisme » il observe l'attitude ordinaire des ritualistes : retour au passé *anglais*, conformité à la tradition de l'Église d'*Angleterre*. Les personnes qui s'imaginent que le mouvement ritualiste prépare l'union avec Rome se trompent singulièrement : ce mouvement est une crise de nationalisme.

Laissons les préoccupations particulières à l'auteur et voyons ce qui dans son livre est d'un profit général. Après deux courts chapitres préliminaires, le troisième a pour titre : « Assemblée et ministres ». M. F. montre comment la participation de la communauté aux rits sacrés a varié ; comment aussi les fidèles, auxquels étaient retirées graduellement certaines parties de l'office, se rabattaient sur d'autres ; comment enfin la multiplication des messes basses a réduit leur rôle à une assistance muette. Trois chapitres exposent le développement historique de la liturgie, divisé en autant de périodes : primitive, jusqu'en 416, date de la lettre d'Innocent I à Decentius d'Eugubium ; médiévale, dont le document caractéristique est le premier *Ordo* romain ; médiévale avancée, qui commence avec Amalaire, mais qui est ici surtout caractérisée par la liturgie de Salisbury. Cet exposé historique paraît être surtout destiné à préciser quelques données. Alors, sans plus s'occuper de chronologie, M. F. détermine les causes des rits : utilité, enseignement, symbolisme. L'utilité introduit les actes nécessaires au but. Le besoin d'expliquer les cérémonies a eu pour effet d'en créer d'autres qui en font connaître le sens : c'est le cas de l'attitude agenouillée, des génuflexions, des signes de croix, de l'imposition des mains. Les cérémonies symboliques se distinguent des précédentes en ce qu'elles sont à elles-mêmes leur propre commentaire : elles manifestent l'idée qu'elles impliquent. L'immersion et la plupart des rits du baptême, la commixtion de la messe, la disposition des parcelles dans le rit mozarabe sont des rits symboliques. Enfin, à ces explications, se superpose l'interprétation mystique. Tandis que l'utilité, l'intention didactique, le symbolisme sont des causes réelles et historiques, l'interprétation mystique requiert la préexistence du cérémonial. C'est une littérature qui se développe à propos de la liturgie. M. F. en retrace brièvement l'histoire en quelques pages qui pourraient être le germe d'un gros livre. Les derniers chapitres forment plus du tiers du volume. Ils nous plongent de nouveau dans la controverse ritualiste : autorité en matière de cérémonies, les rubriques du *Prayer-Book*, l'histoire de l'interprétation des rubriques sur les ornements. La grande érudition de M. F. lui permet de grouper très clairement les faits principaux et d'orienter le lecteur profane et étranger dans une question qui remonte aux origines mêmes de l'Église anglicane.

Les notes sont rejetées à la fin : pour ne pas gêner ceux qui ne les lisent pas, il a fallu grandement incommoder ceux qui les lisent !

Un des points que M. F. traite à plusieurs reprises, notamment p. 84-85, est la position du prêtre à la messe, et, par suite, l'orientation des églises. M. F. paraît croire que l'attitude du célébrant, face aux fidèles, était spéciale aux basiliques romaines et, en grande partie, obligée par l'existence de la confession. Cette restriction est certainement une erreur. Les basiliques d'Afrique sont disposées de manière à ce que l'autel soit entre le prêtre et les fidèles (voy. *Revue*, t. IX

[1904], p. 194; M. Gsell m'a confirmé par lettre l'exactitude de mes conclusions).

Il y a beaucoup de science et de pénétration dans le livre de M. Frere. Les historiens de la liturgie y trouveront, surtout dans les chapitres VII-X, des observations d'une grande finesse psychologique.

2. M. Franz Cumont s'est demandé : *Pourquoi le latin fut la seule langue liturgique de l'Occident* (dans les *Mélanges Paul Fredericq*, Bruxelles, 1904; pp. 63-66). Réponse : La situation est antérieure au christianisme. La culture latine a nivelé l'Occident, tandis qu'en Orient les cultes et les langues ont subsisté. Cette diversité n'a pas cessé quand le christianisme est survenu.

Je crois cette solution exacte, dans sa teneur générale. Mais elle est susceptible de quelques additions. Il y a eu un temps, plus ou moins long, où la seule langue liturgique de l'Orient était le grec. C'est l'expansion de l'Église d'Orient hors des frontières de l'Empire romain qui a déterminé la naissance des premières liturgies en langue barbare. Ainsi les pays d'au delà l'Euphrate n'ont jamais eu d'autre langue sacrée que le syriaque. L'Arménie a prié toujours le Christ dans sa langue. Mais la Syrie araméenne, qui parlait syriaque, écrivait en grec ; « les auteurs de ce pays qui, dans les premiers siècles de notre ère, se servirent du syriaque, comme Isaac d'Antioche [IVe-Ve s.] et Jean d'Asie [seconde moitié du VIe s.], étaient originaires de Mésopotamie » (R. Duval, *La littérature syriaque*, p. 5). La *Peschitto* et le *Diatessaron* ont été compilés à Edesse pour la jeune église de Mésopotamie : il ne faut pas oublier que Tatien était originaire de ce pays. Plus tard, les liturgies des Slaves et des Gots s'expliquent de la même manière. Au contraire, la Syrie romaine et l'Égypte n'ont d'abord qu'une liturgie grecque. La naissance des liturgies nationales est due à un événement à la fois religieux et politique, le schisme, qui n'est pas seulement l'effet d'une divergence dogmatique, mais qui est surtout la manifestation d'un sentiment national, réveillé et favorisé par la faiblesse de l'Empire byzantin.

Si l'on passe en Occident, on voit qu'il n'y avait pas matière pour constituer des églises et des liturgies nationales. L'expansion de l'Église latine hors des frontières de l'Empire est nulle. Le seul terrain propice pour le particularisme eût été l'Irlande. Une liturgie de langue celtique eût pu se former. Mais cette Église devait ses origines à l'Église de Bretagne, indirectement à l'Église de Gaule, églises de langue latine; c'était une Église de moines, déjà séparée du peuple par son genre de vie et ses études. Puis, l'intervention de Rome et la lutte contre le pélagianisme ont arrêté tout mouvement local. Pélage lui-même qu'il ait été breton ou irlandais, écrit en latin. Quand plus tard les barbares envahissent la Gaule, l'Espagne, l'Italie, ils s'empressent d'adopter la langue des vaincus. Ils n'avaient pas derrière eux le passé his-

torique des Euphratésiens, des Égyptiens ou même des Arméniens. De plus, ils s'installaient en pays latin et se trouvaient forcés, pour y vivre, d'en parler la langue. Il ne faut pas oublier que ce fut d'abord le cas de l'Église romaine elle-même. Elle a commencé par parler grec. C'est en cela que vaut surtout la raison donnée par M. Cumont : le latin s'imposait aux Occidentaux, tandis qu'en Orient, la vitalité des langues sémitiques pouvait toujours faire prévoir une réaction hostile à l'hellénisme.

Mais nous sommes d'accord sur le fond : le fait religieux a été conditionné, comme d'ordinaire, par le fait politique ou national.

3. J'ai annoncé (*Revue*, t. VII [1902], p. 355) le livre de M. K. A. H. Kellner sur l'héortologie chrétienne. Voici une traduction italienne : *L'anno ecclesiastico e le feste dei santi nel loro svolgimento storico*, Ἑορτολογία ; versione eseguita sulla seconda edizione tedesca dal Prof. Angelo Mercati (Rome, Desclée, 1906 ; lii-356 pp. in-8°). Comme on le voit, M. Mercati a pu traduire la seconde édition sur les bonnes feuilles. Deux paragraphes ont été ajoutés : Consécration des églises et fêtes patronales ; Fêtes de sainte Madeleine, de sainte Cécile et de sainte Catherine. Les deux pages de la première édition sur l'Immaculée Conception ont été considérablement augmentées et forment un paragraphe spécial. Au § 47, M. K. a ajouté une liste de calendriers : à laquelle on peut joindre les anciens calendriers du Mont-Cassin que j'ai enterrés dans la *Revue de philologie*, t. XVIII [1894], p. 44 ; on est excusable de ne pas aller les y chercher. Mais il n'est pas de parties, ni peut-être de pages, qui n'aient reçu quelque correction, à commencer par la bibliographie placée en tête.

Certaines de ces améliorations sont dues au traducteur, en tout cas l'index alphabétique qui manquait à la première édition allemande. On ne saurait trop encourager M. A. Mercati dans sa tâche désintéressée et utile. Il a déjà traduit Bardenhewer et le livre de M. Baumstark dont nous parlerons plus loin. Il est de ceux qui contribuent au relèvement scientifique du clergé italien et à qui nous devons reporter une part du progrès accompli dans ces dernières années. Il rend service également à bien des Français qui lisent l'italien plus couramment que l'allemand. L'abnégation de M. Mercati est d'autant plus méritoire qu'il dérobe le temps de ses traductions à des travaux personnels. Mais c'est aussi une condition des bonnes traductions que le traducteur sache ce dont il est question.

4. M. G. Foerster a traité du dimanche, *Die christliche Sonntagsfeier bis auf Konstantin den Grossen*, dans la *Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht* de Friedberg (t. XVI [1906], p. 100-113). Ce court article est fondé sur le mémoire de Zahn, *Geschichte des Sonntags*, dans ses *Skizzen aus dem Leben der alten Kirche* (Erlangen, 1898 ; voy. *Revue*, IV [1899], p. 91). M. Förster n'ajoute rien de nouveau, sauf quelques rapprochements sans intérêt avec le nouveau code allemand.

5. Le travail de M. C. Holzhey, *Die Thekla-Akten, ihre Verbreitung u. Beurteilung in der Kirche* (Munich, 1905, Lentner ; *Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar*, II, 7 ; VIII-116 pp. in-8 ; prix : 2 Mk. 60) paraît se rattacher à la publication récente qu'a faite M. C. Schmidt des fragments coptes des *Acta Pauli*. M. H. traduit en allemand le texte grec des actes de Thècle, d'après l'édition de Lipsius, en le comparant avec la version copte, ou plutôt avec la traduction allemande de cette version. Après avoir discuté l'autorité historique de ce document et l'hypothèse d'un original gnostique perdu, et après avoir donné une solution négative de ces deux questions, M. H. énumère les citations ou les allusions que l'on trouve en Orient et en Occident. Il étudie tout particulièrement les mentions de « sainte Thècle » dans la liturgie. M. Holzhey apporte ainsi une contribution importante à l'étude de l'*Ordo commendationis animae* sur lequel manque encore un travail définitif (voy. *Revue*, VII [1902], 478 suiv.).

6. L'extrême-onction est un des usages catholiques que les ritualistes anglicans cherchent à rétablir. On comprend donc que ce n'est pas exclusivement l'intérêt du problème historique qui a provoqué les conférences réunies dans le livre du Rev. F. W. Puller, *The anoiting of the sick in Scripture and Tradition, with some considerations on the numbering of the sacraments* (Londres, Society for promoting Christian knowledge, Northumberland avenue, W. C., 1904 ; 416 pp. in-18 ; prix : 5 sh. — *The Church historical society*, LXXVII). Le dernier chapitre traite la question : s'il est désirable de faire revivre aujourd'hui dans l'Église d'Angleterre le rit primitif de l'onction des malades.

Nous avons sur l'onction une triple série de témoignages historiques : 1° des textes liturgiques, contenant une bénédiction spéciale pour l'huile des infirmes ; les plus anciens sont ceux de l'*Ordo* de Vérone, publié par M. Hauler (concordant avec l'ancien *Ordo* éthiopien), de l'euchologe de Sérapion (deux formules différentes), du VIIIe livre des *Constitutions apostoliques* (ch. XXIX), du *Testamentum Domini*, du sacramentaire dit gélasien, de divers rits orientaux et des rituels ambrosiens ; la matière n'est pas exclusivement l'huile, mais l'eau ou le pain ; on ne doit pas oublier qu'on pouvait prendre l'huile à l'intérieur : « Sit omni ungenti, *gustanti*, tangenti tutamentum », dit le sacramentaire grégorien ; — 2° des récits où l'on voit l'huile bénite administrée aux malades, souvent avec le succès d'une guérison miraculeuse : la série commence par Tertullien, *Ad Scapulam*, IV ; 3° des applications à l'huile des malades d'un texte de saint Jacques, *Ep.*, V, 13-15. Cette interprétation apparaît tardivement. Origène et saint Chrysostome citent le texte à propos de la pénitence et lui font subir le traitement d'une exégèse un peu large. Cyrille d'Alexandrie est le premier, entre 412 et 428, à le rattacher à l'onction des malades. En même temps, se place, en Occident, un développement analogue d'In-

nocent Ier dans sa lettre à Decentius d'Eûgubium (19 mars 416). Un siècle après, viennent trois mentions de Césaire (voy. *Revue*, t. X [1905], p. 606-610), et un passage assez peu concluant de Victor d'Antioche, dans son commentaire sur saint Marc, VI, 13. C'est tout pour les huit premiers siècles.

De cet exposé, une conclusion se dégage. Les chrétiens se servaient dans leurs maladies d'une huile ou d'une eau bénite, en vue principalement de se procurer la guérison. Ce rit était probablement l'adaptation d'une pratique plus ancienne : M. P. a négligé d'étudier les antécédents de l'extrême-onction, en dehors de MARC, VI, 13, parce qu'il garde partout la méthode du théologien. De très bonne heure, comme le prouve le texte de saint Jacques, on a cherché à attacher une signification spirituelle à cette pratique. Mais cette préoccupation n'a d'abord trouvé d'écho que dans quelques formules liturgiques : la deuxième formule de Sérapion indique comme but du liquide bénit : εἰς χάριν ἀγαθὴν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτημάτων. M. P. supprime ces mots, ce qui est tout à fait arbitraire. Ils sont d'ailleurs suivis de : εἰς φάρμακον ζωῆς καὶ σωτηρίας, εἰς ὑγείαν καὶ ὁλοκληρίαν ψυχῆς σώματος πνεύματος, εἰς ῥῶσιν τελείαν. La discussion de ce passage, pp. 95 suiv., ne résiste pas à l'examen. Tardivement, on s'est avisé du texte de saint Jacques et on l'a mis en rapport avec le rit traditionnel. La lutte contre les usages païens a forcé les autorités ecclésiastiques à le régler et à en accentuer les effets spirituels.

Sur le sens du texte même de saint Jacques et de quelques autres, M. P. a été contredit par M. A. BOUDINHON, dans la *Revue des églises*, t. II (1905), p. 385 suiv. : *La théologie de l'extrême-onction*. M. Boudinhon a suivi M. P. sur le terrain théologique. Nous les y laisserons. Toutefois, il faut dire que M. Boudinhon a très bien montré qu'une conception systématique a égaré M. P. dans l'interprétation des données historiques. L'idée d'attribuer une efficacité spirituelle à l'onction est plus ancienne que le moyen âge.

Nous n'accompagnerons pas M. Puller dans l'histoire de l'onction après le VIIIe siècle. La pratique et la théorie se précisent de la manière que nous connaissons. Le ministre ne peut plus être un fidèle. L'onction devient l'*extrême*-onction. Les scolastiques la font entrer dans le cadre septénaire des sacrements et lui appliquent leur théorie de la matière et de la forme. Nous renvoyons les personnes que le sujet pourrait intéresser au ch. VII, sur le nombre des sacrements.

En dépit des réserves que nous avons faites, ce livre est une histoire complète de l'onction et un recueil précieux des textes. Ils sont tous traduits ; il est regrettable que les textes grecs et latins ne soient pas reproduits dans les notes.

Cinq appendices : formules liturgiques relatives à l'huile des malades ; témoignages de la littérature syriaque aux IVe, Ve et VIe siècles ; sur les formules de bénédiction et d'exorcismes de l'eau et de l'huile

dans les sacramentaires ; partie du second capitulaire de Théodulphe qui regarde l'onction des malades ; décret du concile de Trente sur l'extrême-onction.

7. C'est à la première période de l'histoire de l'onction, quand elle est un rit populaire et mêlé de superstition, qu'il faut probablement rattacher un passage de saint Jean Chrysostome, *Homélies sur saint Matthieu*, XXXII, dans Migne, *P. G.*, LVII, 384 suiv. Le prédicateur indique pourquoi la maison de Dieu est supérieure à la maison de l'homme. Il y a dans la maison de Dieu la table, ἡ τραπέζα, la lampe, ἡ λυχνία, le κιβώτιον (coffre des aumônes), le lit de repos (κλίνη, l'ambon) : « La table ici est beaucoup plus précieuse et plus suave (que la table de la maison de l'homme), la lampe plus que la lampe : et ceux-là le savent qui avec foi et à propos s'étant oints d'huile ont chassé des maladies : καὶ γὰρ ἡ τραπέζα αὕτη πολλῷ τιμιωτέρα καὶ ἡδίων, καὶ ἡ λυχνία τῆς λυχνίας· καὶ ἴσασιν ὅσοι μετὰ πίστεως καὶ εὐκαίρως ἐλαίῳ χρισάμενοι νόσηματα ἔλυσαν. » Ce passage a été négligé par les historiens de l'extrême-onction y compris M. Puller. Il a été remis en lumière par le P. J. Kern, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, XXIX [1905], 381-389. Le P. Kern a rapproché l'usage liturgique des Grecs. Goar rapporte que les Grecs conservent l'huile des infirmes dans une lampe qui brûle devant l'image du Christ (*Euchologion*, p. 353 ; voy. aussi Dentzinger, *Ritus Orientalium*, I, 185 ; II, 483). Le P. Kern conclut que Jean Chrysostome parle de l'extrême-onction.

Mais c'est aller un peu vite. Il parle de l'onction des malades. Et il nous fait connaître une des formes qu'a prise la pratique des fidèles. Ils vont chercher l'huile de la lampe de l'autel. Nous sommes dans un temps où le rit est encore une pratique de médecine religieuse. Plus tard, le rit perdra sa saveur populaire. Cependant, l'Orient conservateur gardera l'habitude d'enfermer dans une lampe l'huile de l'*extrême-onction*. Il faut se garder de faire faire à l'histoire un saut qui n'est pas justifié par les textes.

Dès lors ce texte d'homélie n'explique pas celui du traité sur le sacerdoce. La méthode qui consisterait à les additionner ne manquerait pas de précédents ; mais ce n'est pas une méthode scientifique.

2° *Orient.* — 1. L'histoire de la science est une introduction indispensable à la science elle-même. Cela est surtout vrai des sciences ecclésiastiques où, plus qu'ailleurs, les auteurs sont de valeur fort inégale et où beaucoup de textes importants ne sont accessibles que dans des ouvrages anciens. Malheureusement les bonnes monographies de savants sont rares, parce que, pour les exécuter, il faut être savant soi-même et l'être avec critique. Ces qualités sont réunies dans l'ouvrage de M. Ant. Villien, *L'abbé Eusèbe Renaudot, essai sur sa vie et sur son œuvre liturgique* (Paris, Lecoffre, 1904 ; xvi, 288 pp. in-12 ; prix 4 fr.).

Le livre est divisé en deux parties qu'indique le titre, la Vie, l'Œuvre liturgique.

Eusèbe Renaudot était le petit-fils de Théophraste, le fondateur de la *Gazette*. Né le 22 juillet 1648, il avait toutes les qualités de cette famille, « intelligente active, habile à faire sa place au soleil, pleine d'initiatives souvent heureuses, bien en cour, persécutée par la jalousie, mais en prenant gaiement et vaillamment son parti; forte par son indépendance et aussi par les auxiliaires influents qu'elle savait se ménager habilement ». Eusèbe avait essayé d'entrer à l'Oratoire ; mais sa santé détestable l'en fit sortir et il resta toute sa vie clerc minoré. Ce fut alors qu'il fut introduit dans le cercle des amis de Port-Royal et qu'il subit l'influence de Bossuet. Il devait garder l'empreinte de ces premières relations.

Déjà, il était une sorte de prodige et pouvait féliciter le duc d'Albret (Bouillon) de son cardinalat en « un poème latin fort ample, avec des épigrammes et autres compositions en grec, chaldaïque, syriaque, hébreu, égyptiaque [copte] et samaritain. » Il ajouta bientôt aux langues orientales la connaissance de la plupart des langues de l'Europe. On utilisa son érudition dans le monde des Arnauld et de Bossuet : il eut la charge de traduire les pièces du IIIe volume de la *Perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie*, textes provenant des Églises orientales. Il resta attaché à cet ouvrage, qui avait reçu les prémices de son activité scientifique. En 1711, il publiait un tome IV sur la foi et la liturgie des Églises d'Orient, et en 1713, un tome V, sur la théologie sacramentaire. Il y joignait un recueil de documents émanés de l'Église orthodoxe (1709) et il défendait *La Perpétuité* contre les attaques de Jean Aymon (1708). Il faut aussi regarder comme sorti de la même inspiration, l'ouvrage capital de Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio* (1715-1716) ; l'*Historia patriarcharum alexandrinorum iacobitarum* se rattache indirectement aux études qu'il dut faire pour documenter *La Perpétuité*. Ainsi tout ce qui compte dans cette œuvre a été la suite de l'impulsion donnée par Arnauld et Bossuet ; l'auteur n'a fait que continuer dans ses livres le rôle qu'il jouait à ses débuts dans les conférences du « petit concile » de Saint-Germain.

Mais la vie d'Eusèbe Renaudot n'a pas été absorbée tout entière par ces travaux. Son père, qui s'appelait aussi Eusèbe, avait succédé au chef de la famille dans la direction de la *Gazette*. Eusèbe II succéda à son tour dans les mêmes fonctions quand son père mourut (1679). Ce « privilège » n'était pas sans entraîner, avec un travail considérable, une véritable action politique. Elle ne nous intéresse pas et nous la négligerons.

Le but de M. V. était d'étudier l'œuvre scientifique et spécialement l'œuvre liturgique d'Eusèbe Renaudot. Il a parfaitement réussi. Grâce à lui, nous pouvons la juger.

D'abord, que valait le savant chez Renaudot ? Il s'était rangé à un parti de tendances jansénistes, traditionnelles et exclusives. Il faut en

convenir, ce n'était pas de ce côté que devait venir le progrès. Les jésuites, quels qu'aient été leurs torts ou leurs erreurs, avaient le mérite de défendre en France la cause de la raison, en professant une morale faite aux proportions de l'homme ; ils montraient aussi la difficulté de tenir pour infaillible un docteur de l'Église, fût-il le plus grand de tous. Les jésuites procurent à Richard Simon le privilège d'imprimer l'*Histoire critique du Vieux Testament* ; Renaudot et Bossuet font appel au bras séculier pour la supprimer. Dans les missions de Chine, les jésuites réduisent à leur valeur des cérémonies devenues fameuses ; tout le monde des Missions étrangères, auquel tient Bossuet, s'agite pour faire triompher les idées rigoristes. Renaudot prête à cette cause le concours de sa plume d'orientaliste par des mémoires secrets. Dans la question de la validité des ordinations anglicanes, Bossuet et Renaudot sont du parti le plus sévère, celui qui condamne. Un des arguments historiques de Renaudot n'est plus soutenable : Barlow, consécrateur de Parker et, par suite, source de toute la hiérarchie de l'Église établie, était bien réellement évêque. L'inquisition d'Espagne condamne en 1696 les *Acta sanctorum* des Bollandistes, où Papebrock avait eu le courage de mettre en doute les visions de Simon Stock. Renaudot procure le décret à Bossuet qui s'en félicite : l'éloquent accusateur de Marie d'Agréda ne trouvait d'inspirations critiques que dans la haine du quiétisme. Dans des travaux destinés à l'Académie des inscriptions, et fort heureusement restés inédits, Renaudot se règle d'après les conceptions du *Discours sur l'histoire universelle*. Il se moque des millions d'années réclamés par les Égyptiens pour leur histoire. Il fait remonter l'astrologie et l'astronomie aux patriarches et à Abraham qui en avait la science infuse. Il proteste que la circoncision n'est pas un rit d'origine étrangère. Il dérive tous les alphabets et toutes les langues de l'hébreu. Il prétend démontrer l'inutilité de l'épigraphie.

Si l'on passe à ce qui est le domaine propre de Renaudot, les liturgies orientales, on ne le trouve solide et perspicace que sur un champ limité. Il détruit les prétentions des Maronites à l'orthodoxie. Il révoque en doute les attributions qui font remonter les liturgies orientales à des personnages illustres et anciens. Mais « sur l'âge de ces liturgies, l'opinion de Renaudot n'est pas admissible ; il attribue une trop haute antiquité à celles qu'il considère comme fondamentales. » Dans les problèmes un peu compliqués, il perd facilement pied, comme à propos de la personnalité du patriarche Gennadius. Enfin « on reconnaît, en le lisant, qu'il a dépouillé les nombreux manuscrits qu'il avait pu rencontrer... ; mais on se convainc malaisément qu'il ait toujours su reconnaître la meilleure leçon ou la plus ancienne et la plus authentique » (Pp. 261 et 259). Nous voilà loin des éditeurs Bénédictins.

Le vrai mérite de Renaudot est d'avoir recueilli un grand nombre de textes, de les avoir traduits, et ainsi de les avoir fait entrer dans le

courant de la science. Mérite modeste, mais considérable. Son œuvre n'a pas encore été refaite. M. Chabot et ses collaborateurs vont la reprendre. Mais pendant deux siècles, on a vécu sur le fonds accumulé par Renaudot, et quand, vers 1860, Denzinger voulut publier son recueil *Ritus orientalium*, il ne trouva rien de mieux que d'imprimer ce qui était resté inédit des traductions de Renaudot.

Eusèbe Renaudot a été un érudit et un polyglotte. De telles natures sont toujours déconcertées par la critique. La science ne consiste pas dans l'entassement des textes et des connaissances, mais dans le jugement et l'usage qu'on en fait. C'est toujours, en fin de compte, l'esprit qui est le maître.

On me trouvera peut-être un peu sévère. Je me suis borné cependant à coordonner les jugements de M. V. Il faut dire, à la décharge de Renaudot, qu'il était de son temps. Il n'est pas douteux que la France de Louis XIV était avec Arnauld et Bossuet contre les jésuites et Richard Simon. Eusèbe Renaudot n'est pas seulement fort bien en cour ; il est l'ami des plus grands écrivains : Racine meurt presque dans ses bras. Il défend la thèse irrationnelle soutenue par son ami Boileau dans l'insipide épître *Sur l'amour de Dieu*, et que les jésuites d'ailleurs surent si mal attaquer. Les idées du XVIIe siècle ont reçu leur expression dans les œuvres de Bossuet, le maître de Renaudot.

La critique ne peut être le fait de la multitude, ni des salons, ni des lettrés. Il y faut une discipline de l'imagination dont peu d'hommes sont capables. Cela est si vrai que, lorsque Renaudot montra un peu de critique, on cessa de le comprendre et on attaqua son orthodoxie. Lui, qui avait accusé Richard Simon de « socinianisme », pouvait écrire à la fin de sa vie (p. 163) : « On s'est servi des ouvrages que j'ai faits pour la défense de la Foi, comme d'une preuve que je n'étais pas catholique. »

Le livre de M. Villien est excellent. Tous les éléments d'appréciation sont réunis avec un grand soin et une critique judicieuse. M. Villien fait une part inattendue à l'argument d'autorité. De ce que, dans la question des rits chinois et dans celle des ordinations anglicanes, Rome a jugé dans le même sens que Renaudot, cela ne constitue *pour le savant* pas même le commencement d'un mérite. On oublie trop souvent que, dans les décisions romaines, l'histoire n'est jamais qu'un des éléments de la question, et que les papes ou leurs conseillers peuvent trouver ailleurs des motifs plus pressants de prendre un parti que condamnerait une académie. J'aurais voulu une étude plus approfondie des thèses historiques de Renaudot et de l'énorme compilation de la *Perpétuité de la foi*. La deuxième partie, véritable guide moderne à travers l'œuvre liturgique de Renaudot, rendra de bons services. Renaudot y est jugé par un orientaliste sûr et un historien informé. Avant de citer Renaudot, il faudra désormais lire M. Villien.

2. M. A. von Maltzew nous a envoyé : *Oktoichos oder Parakletike der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, II Teil (Ton V-VIII), deutsch und slawisch unter Berücksichtigung der griechischen Urtexte ; Berlin, Karl Siegismund, 1904 ; LXXXVI-1194 pp. in-8° ; prix : 14 Mk. C'est la seconde partie de l'ouvrage dont j'ai annoncé la première en son temps (*Revue*, t. IX [1904], 164). Les chants liturgiques de ce volume appartiennent aux quatre tons qui restaient à publier. Plusieurs de ces pièces sont fort belles ; tels sont la plupart des canons consacrés à la Théotokos. Le principe général de ces compositions paraît être la variation d'un thème. La même idée, souvent prise dans l'Écriture ou dans l'office, est répétée sous des formes différentes dans chaque partie du morceau. Ce procédé engendre une certaine monotonie à la lecture. Mais il se prête admirablement à la musique et aux cérémonies. L'assistance se trouve comme plongée dans une émotion religieuse qui pénètre doucement l'âme, sans exiger l'effort de la pensée. La fin du volume contient les « exapostilaires » ἐξαποστειλάρια, du dimanche et les onze variations (*stichira*, développement poétique d'un thème fourni par un verset de psaume) pour les évangiles du matin. M. von Maltzew ajoute quelques notes ou corrections à ses volumes antérieurs et un petit lexique d'expressions liturgiques qui sera le bienvenu. Dans l'introduction est discutée la question de l'union des églises. M. von M. passe en revue les églises grecques indépendantes, l'église romaine, les confessions protestantes, l'Église établie d'Angleterre, le groupe vieux-catholique ; il insiste surtout sur ces deux dernières dénominations et publie les avis de l'archevêque de Kharkof et du professeur Solovief sur les vieux-catholiques. La gravité et la charité que montre M. von Maltzew dans la discussion ne l'empêche pas de souligner les différences des Églises. Comme tout membre convaincu d'une Église particulière, il dit : « Le principe fondamental de l'union est un *retour à la vérité* (il souligne), sans condition, complet, sincère ». C'est précisément la difficulté, car chaque Église exige le retour à *sa* vérité.

3. Le P. Placide De Meester paraît s'être voué à la vulgarisation des textes et rits grecs. Il a publié dans un petit volume : Ἀκολουθία τοῦ Ἀκαθίστου Ὕμνου εἰς τὴν Ὑπεραγίαν Θεοτόκον καὶ ἀειπάρθενον Μαρίαν, *Officio dell' Inno Acatisto in onore della SS. Madre di Dio e sempre Vergine Maria* (Rome, l'auteur, 149, via del Babuino ; XVI — 66-79 pp. in-16 ; prix : 1 fr. 50). Le texte et la traduction italienne sont imprimés en regard. Travail utile et édifiant.

3° *Arménie*. — 1. Voici un recueil de la plus haute importance : *Rituale Armenorum being the administration of the sacraments and the breviary rites of the Armenian church, together with the Greek rites of baptism and epiphany* : edited from oldest mss. by F.-C. Conybeare, and *The East Syrian Epiphany rites*, translated by the Rev. A.-J. Maclean ; Oxford, at the Clarendon Press, H. Frowde ; 1905 ; XXXV-536 pp. in-8° ; prix : 21 sh.

Ce recueil contient les prières et rits suivants : dédicace d'église et de baptistère, consécrations et bénédictions des ornements sacrés, sacrifices d'animaux, baptême, fiançailles et mariage, communion des infirmes, funérailles, consécrations de moines et d'abbés, Épiphanie et bénédiction des eaux, pénitence, ordinations, prières diverses (sur ceux qui se sont souillés par la nourriture, sur ceux qui se sont liés par serment, etc.); en appendice, l'ordre de l'office et la composition du bréviaire, la composition du lectionaire, les anciens calendriers; en outre, comme textes de comparaison, l'ordo syrien de l'Épiphanie, des documents divers en grec sur le baptême. Les textes arméniens et syriaques sont représentés seulement par une traduction anglaise, accompagnée de notes; les textes grecs sont publiés en original.

Les plus anciens mss. ont été consultés comme l'annonce le titre. Le rituel arménien repose essentiellement sur un ms. du IXe s.; les textes grecs sont publiés d'après l'Euchologe Barberini (VIIIe s.), des mss. de Grotta-Ferrata du Xe et XIe s., etc. Des notes renseignent sur les leçons des mss. postérieurs.

Un petit nombre seulement de ces documents étaient connus, soit par Assemani, soit par Denzinger. Ils sont d'ailleurs, en général, semblables à ceux de la liturgie gréco-byzantine. Même ceux qui révèlent des tendances judaïsantes (impureté de certaine nourriture, sacrifices d'animaux) ont dans les textes grecs des parallèles publiés par M. Conybeare. Mais une étude minutieuse du détail révélera des différences qui ne seront pas sans intérêt.

Le rituel des sacrifices d'animaux se trouve donc maintenant établi par un ms. du IX s. On y lit la longue prière eucharistique de cette cérémonie avec la phrase significative : « Vous qui avez daigné agréer que *notre nation* vous rendît un culte, etc. » (*Revue*, t. VIII [1903], p. 593). M. Conybeare traduit l'expression arménienne par « our kind » ; je soupçonne que le grec primitif devait porter ἔθνος.

D'autres points pourraient être mis en relation avec les usages de l'Église de Perse. La croix joue un grand rôle dans les fiançailles ; cf. Chabot, *Synodicon orientale*, p. 487-488.

M. Conybeare et son collaborateur doivent être remerciés de leur travail. On ne saurait trop multiplier les recueils de textes. Celui-ci a été exécuté avec les plus grands soins.

2. Je rattache à ce rituel une nouvelle donnée par M. Harnack, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1903, 834. M. Marr, déjà connu par d'autres découvertes analogues, a trouvé au Sinaï un vieux rituel géorgien pour les sacrifices d'animaux, avec les leçons de l'Ancien Testament. Sa publication apportera un élément utile à l'histoire de cette pratique.

3. Les sacrifices d'animaux en Arménie ont été rapprochés de tout un ensemble de rits, pratiqués encore maintenant en Orient, par MM. Federici, *Il rituale del sangue superstite in Oriente*, dans la *Rivista*

storico critica delle scienze teologiche, t. II [1906], p. 22-29. Le sang d'une victime est employé pour appeler la bénédiction sur la tente de l'hôte, une maison nouvelle, le mariage. M. Federici attribue ce rit à la religion primitive des Sémites. Cela est sans doute exact. C'est une raison de plus pour assigner une origine juive à la coutume arménienne.

4° *Rome*. — 1. Un bon travail préliminaire est celui de M.-J. Koesters, *Studien zu Mabillons römischen Ordines* (Münster, Schoningh; VII-100 pp. in-8°). L'auteur se propose d'étudier les cérémonies qui suivent la mort d'un pape, au moyen âge, jusqu'au couronnement du successeur. Il s'est trouvé en face des *ordines*; il a été obligé de résumer les résultats acquis et de les compléter par des recherches nouvelles. Ses recherches sont surtout personnelles sur les plus récents *ordines*. Sur les sept premiers, il ne fait guère que résumer les travaux, d'ailleurs nombreux mais dispersés, des liturgistes postérieurs à Mabillon. Une simple compilation eût été déjà bien utile. M. K. ne s'en est pas contenté. Il a vu ou revu les mss., il a complété Mabillon, il a publié des textes inédits. Trois de ces documents sont donnés en appendice : *Qualiter post ordinationem cardinales uadunt ad ecclesias suas ; Ordo qualiter eligatur summus pontifex sancte Romane ecclesie et quomodo consecretur et ad summum honorem uenire debeat*; *Ordo cerimoniorum seruandorum* (sic) *in coronacione summi pontificis* : les deux premiers d'après le ms. Ottoboni 3057, de la fin du XIIe s.; le troisième, d'après le ms. 293 du séminaire d'Eichsttät, du XVe s. Il manque une table des mss. assez nombreux, consultés par M. Koesters.

2. Un recueil documentaire, capital pour l'histoire de l'Eglise romaine peut être mentionné ici : *Regesta pontificum romanorum*; *iubente regia societate Gottingensi, congessit* P. F. Kehr; *Italia pontificia siue Repertorium priuilegiorum et litterarum a Romanis pontificibus ante annum MCLXXXXVIII Italiae ecclesiis, monasteriis, ciuitatibus singulisque personis concessorum*, Vol. I, *Roma*; Berolini, MDCCCCVI; XXVI-201 pp. in-4°. Le titre suffit à laisser entendre la masse de faits établis et de dates précises que nous apporte ce nouveau Jaffé. A la différence de l'ancien, il est classé par ordre de destinataires et, du premier coup d'œil, on voit l'intérêt du livre. C'est comme le cadre documentaire de l'histoire. Voici les principales divisions de ce volume : I. *S. Romana ecclesia* (*cardinales, clerus*); II. *Patriarchium lateranense* (*Primicerius et notarii, defensores, schola, uestararii, praepositus coquinae dominicae, ostiarius*); III. *Vrbis Romae ecclesiae et monasteria* (classés par régions); IV. *Vrbs Roma* (*Senatus populusque romanus, ciuitas Leonina, Iohannopolis, schola piscatorum stagni, patriciae gentes urbanae, Romani ciues singuli*). Une table de concordance reprend les pièces dans l'ordre chronologique, par pontificats, et fournit les n^os de Jaffé qui sont d'ailleurs indiqués en tête de chaque analyse. Ce livre sera, pour l'histoire de Rome, un guide inappréciable, à côté de l'édition Duchesne du *Liber pontificalis* et de l'ouvrage d'Armellini sur les

basiliques. Une bibliographie très détaillée précède chaque article et permet ainsi d'aller beaucoup plus loin que les documents cités.

5° *Ravenne.* — Le livre suivant concerne aussi bien Rome que Ravenne : *Liturgia romana e liturgia dell' esarcato; il rito detto in seguito partriarchino e le origini del « Canon Missae » romano; ricerche storiche* del Dott. Antonio Baumstark (Roma, Pustet, MDCCCCIV; VI-192 pp. et 4 pl. in-8°). D'après M. B., le canon romain avait encore, au temps de Gélase I, une épiclèse. Il l'a perdue au cours du Ve siècle, sans que cette suppression ait eu une signification dogmatique Le *Te igitur*, le *Communicantes*, les deux *Memento* étaient originairement placés après la consécration ; les prières *Hanc igitur* et *Quam oblationem* manquaient et ont été empruntées à une autre liturgie par Léon le Grand, qui a aussi développé le *Supra quae* et le *Nobis quoque*, et introduit la prière *Supplices*. Grégoire Ier a fait certaines réductions et déplacé le *Te igitur*. On reconnaît là des vues exposées en partie déjà par M. Drews (voy. *Revue*, t. VIII [1903], p. 508). Mais, pour M. B., Grégoire le Grand, non Gélase, est l'auteur de l'interversion, et l'hypothèse a été un peu plus compliquée, de manière à donner un rôle aux deux autres papes auxquels la légende attribue un sacramentaire. Tout cela est bien précis pour les renseignements que nous avons. M. Funk, *Theolog. Quartalschrift*, t. XXXVI (1904), p. 600 suiv., a d'ailleurs discuté les suppositions de M. B. plus longuement que nous ne pouvons le faire.

La liturgie, qui aurait fourni aux papes un modèle et des textes, serait la liturgie de Ravenne. Nous n'avons à peu près rien de cette liturgie et nous ne savons pas comment le patriarche de l'exarquat disait la messe. Mais le *De sacramentis*, ce bien sans maître qui est le sujet de tant d'expériences de laboratoire, nous donnerait, paraît-il, une description de la liturgie ravennate. M. Duchesne avait fait la même supposition, mais dans un tout autre sens que M. B. : « Ce livre, disait-il, me paraît avoir été composé dans une de ces églises du nord de l'Italie où l'usage de Rome se combinait avec celui de Milan », c'est-à-dire avec l'usage gallican (*Origines*, 3e éd., p. 177). On le voit, M. B. renverse le rapport.

M. B. ajoute au témoignage si discutable du *De sacramentis* celui des mosaïques. La prière *Supra quae* présente comme les figures du sacrifice eucharistique les sacrifices d'Abel, d'Abraham et de Melchisédech. A Rome, ces représentations sont rares, elles ne sont jamais réunies et elles ont plutôt une signification funéraire. A Ravenne, elles sont réunies à Sant-Apollinare nuovo ; elles sont groupées à Saint-Vital. Le contraste est, à coup sûr, intéressant. Mais il est moins probant qu'on ne peut penser ; car nous n'avons pas à Rome l'équivalent des églises de Ravenne. De plus, ces églises sont déjà du VIe siècle. D'autre part, dans les liturgies gallicanes et spécialement dans l'ambrosienne, la mention des trois « types » se rencontre, mais souvent en dehors du canon.

Auxence (p. 162) a été certainement plus de neuf ans évêque de

Milan. L'évêque orthodoxe a été envoyé en exil dès 355 et Auxence mourut en 374. Voy. *Dict. d'arch. chr.*, I, 1380 et 1385.

Le livre de M. Baumstark est plus ingénieux que probant. L'on y pourra glaner des détails intéressants. En tout cas, l'on saura gré à M. A. Mercati de lui avoir donné sa forme italienne.

6° *Milan.* — 1. J'ai publié sur la liturgie milanaise un travail d'ensemble : *Ambrosien (rit)*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, publié par dom F. Cabrol, t. I, col. 1373-1442 (1904). En voici le sommaire : I. Définition et histoire; II. Sources; III. Origines; IV. Cadre et aspect intérieur (les deux cathédrales; les baptistères; Saint-Laurent; décoration et symbolisme; meubles sacrés; style des formules; tenue des fidèles); V. Personnel; VI. L'année liturgique; VII. La messe; VIII. L'office divin; IX. L'initiation chrétienne; X. Rits divers (ordre; vierges et ascètes; mariage; couronnement des rois et des empereurs; exorcismes; pénitence; la maladie et la mort; la dédicace des églises; prières et bénédictions); XI. Bibliographie. J'aurais dû renvoyer, dans cet article, à un article antérieurement paru, de dom Cabrol, sur *Abel dans la liturgie* (col. 64-65).

2. J'ai annoncé autrefois le premier volume des *Monumenta ueteris liturgiae ambrosianae* (*Revue*, t. VII [1902], p. 551). M. M. Magistretti publie dans les tomes II et III : *Manuale ambrosianum ex codice saec.* xi, *olim in usum canonicae Vallis Traualiae, in duas partes distinctum* ; Mediolani, Hoepli, mdcccv; 2 vol. gd. in-8°; 181-202 et 503 pp.; prix : 40 fr. Le *manuale* dans la liturgie ambrosienne contient toutes les pièces de chant et l'indication des psaumes, soit pour la messe, soit pour l'office. Ce recueil comporte, au surplus, des additions diverses, suggérées par la commodité de ceux qui l'utilisent. Les deux *Manuels* connus sous le nom de Beroldus, *Beroldus uetus*, *Beroldus nouus*, sont en même temps l'équivalent d'un *Ordo*. Celui de Valtravaglia, que publie aujourd'hui M. Magistretti, se rapproche davantage de la définition. Il concorde assez exactement avec le *Beroldus nouus*, sauf que ce dernier présente d'assez nombreuses additions. Le ms. est, d'après M. M. du xie s., de 1152 suivant une ancienne note de bibliothécaire. Il est regrettable qu'un fac-similé ne permette pas au lecteur d'en juger. A cette occasion, M. M. décrit les autres mss. analogues et en donne les variantes dans les notes de son texte. Nous avons ainsi le texte complet du *Beroldus nouus* (xiiie s.). L'édition est précédée d'une dissertation sur l'office, qui complète ce que dom S. Bäumer et M. M. lui-même nous avaient appris. M. M. publie ensuite une quantité d'extraits d'autres mss. On pourra, grâce à la réunion de tous ces textes, se faire une idée plus exacte des rits de la pénitence et de la sépulture. Le *Manuale* comporte deux parties, réparties dans les deux volumes : Psautier et calendrier, offices et *ordines*. M. M. a reproduit intégralement le psautier : ce texte intéressera les savants qui s'occupent des versions de la Bible. Ces deux volumes nous apportent, en somme, d'excellents matériaux.

On doit féliciter M. Magistretti de les publier et exprimer le vœu qu'il leur donne une suite. Il est bien placé pour nous faire les honneurs des trésors de son Église.

7° *Gaule.* — Le frère Pierre de Puniet, *Rev. d'hist. ecclés.*, t. V (1904), p. 755, me paraît avoir démontré que l'homélie du sacramentaire dit de Gélase pour la tradition du symbole est l'œuvre de Léon le Grand. La rédaction originale est la plus longue (conservée par exemple dans le *Vat. Reginensis* 316). Les *Ordines* reproduisent un texte réduit. Des rapprochements avec les œuvres de saint Léon et un certain nombre de locutions caractéristiques appuient ces conclusions.

8° *Espagne.* — Dom Férotin nous a donné un texte capital pour l'étude, encore si peu avancée, de la liturgie mozarabe : *Le Liber ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du Ve au XIe siècle* (*Monumenta Ecclesiae liturgica*, vol. V); Paris; Picard, 1904; xlvi-800 col. petit in-f°, prix : 60 fr.

Le *liber ordinum* est à la fois un rituel et un pontifical ; il contient donc les prières du prêtre pour les bénédictions et l'administration des sacrements et le cérémonial des évêques. L'édition a pour base principale un ms. de Silos du xie siècle ; mais le texte est certainement plus ancien. On sait quel intérêt présentent les formules mozarabes et que ce rit est un pendant du rit gallican de Gaule.

9° *Développement médiéval d'Occident.* — 1. Un petit volume est venu entre les mains de M. Zouch H. Turton et il le publie : *The Vedast missal or missale paruum uedastinum*, a XIII cent. ms., probably flemish, but containing the germ of the subsequent English uses; edited with notes and facsimile; Londres, Thomas Baker, Soho square, W. ; 1904; viii-104 pp. petit in-8°. Ce long titre indique suffisamment les conclusions de M. Turton. Le petit missel contient l'exorcisme du sel et de l'eau, les messes votives, la messe de saint Waast, l'ordinaire de la messe, incomplet du commencement par perte d'un feuillet ; le symbole de Nicée et trois séquences, deux pour la sainte Vierge, une pour la Croix ; le commun des saints ; les messes de la sainte Vierge, des saints Marc, Matthieu et Luc, de Noël, de Pâques, du dimanche après Pâques (une seule messe), de la Pentecôte. Quelques feuillets manquent ; d'autres qui ne sont pas compris dans l'énumération précédente, ont été ajoutés au xve siècle. Une introduction générale et des introductions particulières à chaque partie du livret, des tables très soignées et des comparaisons avec d'autres livres liturgiques forment l'apport personnel de M. Turton dans cette publication.

2. Nous devons à l'atelier de Farnborough la traduction de l'*Histoire du bréviaire* par dom Suitbert Baeumer (traduction française mise au courant des derniers travaux sur la question, par dom Réginald Biron ; Paris, Letouzey et Ané, 1905 ; 2 vol. in-8° ; xxvi-440 et 532 pp.).

Le livre allemand a paru en 1895 à Fribourg en Brisgau. Il n'avait qu'un volume compact. Le traducteur a mis de l'air dans l'ouvrage. a rejeté en note les références et les digressions, a allégé l'exposition sans toucher à l'énoncé des faits, enfin a complété certains chapitres, surtout par des notes bibliographiques. Ce travail a été fait avec discrétion. Cependant si dom Biron a le droit de considérer Etheria comme l'auteur de la *Peregrinatio Sylviae* (t. I, p. 151), il n'aurait pas fallu substituer ce nom, sans plus de formalité, à celui de Sylvie dans le texte de Bäumer (t. II, p. 429 par exemple).

Dom Bäumer, mort le 12 août 1894, avait commencé par être le disciple de dom Guéranger. Il s'était lentement dégagé de cette influence au contact des documents. Il avait eu aussi à se défendre contre les préjugés semblables, soutenus par l'érudition néfaste de Probst.

Dans son *Histoire*, on le voit encore faire des efforts désespérés pour donner au pape Damase un rôle sur lequel les renseignements font défaut (t. I, p. 199 suiv.). Il cite telle tirade malheureuse de dom Guéranger (t. II, p. 329). Mais sa science et la loyauté de son esprit le préservent de toute arrière-pensée tendancieuse. Dom Bäumer était fort au courant de l'histoire et de la littérature ecclésiastiques. Ces connaissances l'ont aidé à remettre l'œuvre liturgique dans son milieu, et cette intelligence des temps, de même qu'elle l'éclairait dans des recherches où les érudits risquent de s'empêtrer, l'amenait à un jugement plus sain et plus calme du passé. Il a donné un rare exemple de droiture scientifique.

Son œuvre devra être placée à côté des *Origines du culte chrétien* de M. Duchesne. Elle a quelques parties communes, les chapitres sur le calendrier, les fêtes, les débuts de l'office. M. Duchesne a mieux montré comment l'office, prière privée des ascètes et des fidèles zélés, est devenue la prière du clergé. Mais dom Bäumer recherche plus minutieusement les premiers essais de sanctification des heures par la prière chrétienne. Il est naturellement plus détaillé, plus complet, et M. Duchesne abandonne de très bonne heure l'office, même avant le temps où l'on cherche à le régler. La méthode des deux auteurs est aussi différente. M. Duchesne ne se préoccupe pas de bibliographie et, dans un précis qui vise à la brièveté, il se borne à rapporter les textes et les documents, sans parler des historiens qui l'ont précédé. Dom Bäumer est un érudit aussi attentif à signaler les travaux utiles de ses devanciers qu'à interroger les documents. Grâce à ce scrupule, son livre est un répertoire qui marque une pause et clôt une période. Pour toutes ces raisons, la traduction de dom Biron est la bienvenue.

Paris,

Paul Lejay.

Le Gérant : M.-A. Desbois.

UNE LÉGENDE HAGIOGRAPHIQUE DE DALMATIE

SAINT DOMNIUS DE SALONE [1]

III. LA LÉGENDE DE SAINT DOMNIUS.

Examinons maintenent avec quelque détail l'ensemble de la légende en laquelle se sont transformées les données historiques que l'on vient de rapporter.

La légende se manifesterait à nous pour la première fois, si les Actes du Concile tenu à Spalato en 924 sont authentiques, dans la première moitié du xe siècle. On lit en effet dans ce document [2] : « *Quum antiquitus B. Domnius ab Apostolo Petro praedicare Salonam missus est, constituitur ut ipsa Ecclesia et Civitas,... inter omnes Ecclesias provinciae huius primatum habeat et metropolis nomen, etc.* » Ce qui frappe tout de suite, c'est l'association de revendications juridictionnelles, d'ailleurs légitimes, aux prétentions apostoliques dont témoigne ce texte. On retrouve celles-ci dans les Vies du Saint, désormais appelé, comme dans ce passage, non plus Domnio, mais Domnius, ou, selon la forme dalmate [3], Doimus : dans toutes, Domnius, premier évêque de Salone, est un disciple de saint Pierre.

2. *Hist. Salonitana*, éd. Rački (*Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium*, XXVI, Zagrabiae, 1894), pp. 36-38; *Ill. sacr.*, III p. 96.

3. Caramaneo, *Riflessioni sopra l'Istoria di S. Doimo*, réimprimé à Spalato, 1900. D'après cet auteur le nom latin de Domnio aurait d'abord été changé en Doimo, forme dalmate, relatinisé en Doimus, modifié en Domnus, qui lui donnait une physionomie syrienne en rapport avec l'ori-

D'autre part, on lui donne une origine orientale : on le fait naître à Antioche, où il aurait eu pour père le syrien Theodosius et pour mère la grecque Mygdonia. Le nom de Theodosius est rare au Ier siècle ; il se rencontre cependant. Strabon cite un Theodosius, mathematicien [1] ; mais on ne le trouve pas dans la *Prosopographia Imperii Romani*, qui s'arrête au règne de Dioclétien. Le nom de Mygdonia demeure introuvable comme nom de personne : il n'est très probablement qu'une pure invention du rédacteur, qui l'a imaginé, par analogie avec Lydia, Afra, par exemple. d'après l'ancienne province de Macédoine appelée ainsi [2].

D'autres anachronismes ou impossibilités frappent davantage : si l'on ne conçoit pas très bien sous les règnes de Domitien ou de Trajan les longues prédications au grand jour qu'on attribue à Domnius, on s'explique encore moins ses discussions, sur la Trinité avec un philosophe nommé Pyrgos, bien évidemment néo-platonicien.

La légende raconte aussi que Domnius éleva à Salone une basilique chrétienne et la dédia à la Sainte Vierge ; elle ajoute que son corps y fut enseveli après son martyre. Placé à la fin du IIIe siècle, l'exactitude du fait pourrait être discutée : d'après l'opinion la plus répandue, le mot *basilica*, servant à désigner une église chrétienne, n'apparaît qu'au début du IVe siècle [3] ; certains auteurs [4] admettent toutefois que dès la fin du IIe siècle les chrétiens eurent des édifices à eux spécialement affectés aux cérémonies religieuses :

gine orientale prêtée au Saint, pour devenir enfin Domnius. Cette histoire d'un nom est ingénieuse, mais elle ne paraît pas correspondre à la réalité, car déjà dans le passage cité de la *Petite Chronique* Domnio est appelé Domnius, transformation en somme toute naturelle et qui a dû se faire comme d'elle-même.

1. Strabon, l. XII, ch. IV, § 9.
2. Caramaneo, *op. cit.*
3. Kraus, *Geschchte der christl. Kunst*, I, p. 270.
4. Mgr. Kirsch, *Die christlichen Cultusgebaüde in der vorkonstantinichen Zeit*, paru dans la *Festschrift zum einhundertjaehringen Jubilaeum des Deutschen Campo Santo in Rom.*

mais un siècle auparavant la chose n'est pas admissible. Et quant au culte public rendu à la Sainte Vierge, il est également postérieur aux temps apostoliques : les plus anciennes images de la Vierge représentée en Orante ou tenant l'Enfant-Jésus, que l'on a trouvées dans les catacombes romaines, ne remontent pas au delà du IIe siècle.

Enfin on a vu que les Vies de Domnius mettent en scène le *praeses M. Aurelius Julius*, transformé en préfet Maurilius, lequel apppartient à la période dioclétienne, et qu'elles semblent impliquer la dualité ou la pluralité des Empereurs, fait qui s'applique parfaitement à cette même époque et qui, en tout cas, ne se produisit pas avant le règne de Marc-Aurèle et de Verus.

On se rend donc bien compte du caractère nettement légendaire du contenu de la Passion de saint Doimus, telle que nous la possédons aujourd'hui.

De la Passion, peut-être rédigée pour la première fois à peu près dans son état actuel vers le Xe ou seulement le XIe siècle, la légende, qui se révèle aussi dans la Vie de saint Clément faussement attribuée à l'évêque Hesychius, s'introduisit dans les catalogues épiscopaux, dont aucun de ceux qu'on possède maintenant ne remonte plus haut que le XVe siècle ; le premier n'est pas antérieur à 1470, un autre est de 1512, un troisième de 1617, un quatrième enfin de 1719. Celui du XVe siècle est l'œuvre d'un noble spalatin Acuteis [1] ; le second est dû à Andreas Cornelius : c'est celui que Farlati a cru du XIIIe siècle ; le troisième a été rédigé par Sforza Ponzonio, évêque de Salone ; le dernier porte le nom de *Romanus* : il aurait été rédigé par un savant dalmate en résidence à Rome.

Voici ce qu'on lit dans chacun d'eux relativement à Domnius qui y figure toujours en tête ; je suis le classement de Farlati ; dans celui qu'il classe en première ligne [2], on lit :

1. Il a été publié d'abord par Lucius, *De regno Dalmatiae et Croatiae*, p. 385.
2. *Ill. sacr.*, I, p. 320.

1. Sanctus Domnius archiepiscopus Salonitanus primus; remarquons ce titre d'archevêque, qui n'existait pas à l'époque apostolique ; le soin qu'on met à l'accorder à Domnius est révélateur de l'intéret qu'avaient pour les ambitions spalatiniennes les conséquences de la légende.

Dans le second catalogue, en réalité le plus ancien, on trouve seulement [1] :

1. S. Domnius.

Mais dans le troisième [2], il y a :

1. S. Domnius Syrus discipulus S. Petri;

et dans le quatrième [3] :

S. Domnius I divi Petri apostolorum Principis discipulus antistes Salonarum primus. Praefuit ab anno Christi 68 ad annum 104, etc., etc.

Le *Chronicum Pontificale* s'étend encore un peu plus longuement que ce dernier catalogue sur saint Domnius. Mais il rapporte que d'après la « chronique du chapitre » le corps du saint fut au VIIe siècle transporté à Rome, non à Spalato. Sur la destinée du corps de Domnio après sa mort, l'histoire se maintenait donc encore en face de la légende à l'époque, malheureusement assez incertaine, — peut-être vers le XIIe siècle, — où fut composée cette *chronica capituli Spalatensis.*

Mais la légende finit aussi par s'implanter sur ce terrain. A l'en croire, le corps du saint aurait été transporté vers 650 des ruines de Salone à la nouvelle ville de Spalato par Jean de Ravenne, le premier archevêque de celle-ci.

Ce récit ne se trouve pas dans les deux premières Vies de Doimus ; mais on le lit dans les textes plus récents, et plus on avance, c'est-à-dire plus on s'éloigne des faits qu'ils ont la prétention de relater, plus les détails deviennent abondants, et circonstanciés, et merveilleux.

1. *Ibid.*, p. 324.
2. *Ibid.*, p. 327.
3. *Ibid.*, p. 332.

La mention la plus ancienne en apparence que nous connaissions de cette translation est celle de la Vie composée par Adam de Paris ; mais elle est faite dans un alinéa final qui a toute chance d'avoir été ajouté postérieurement à la rédaction primitive, de sorte que le premier écho de date certaine de cette tradition reste pour nous Thomas l'archidiacre, c'est-à-dire un auteur du XIIIe siècle. Sa narration sur ce point est déjà suffisamment fantaisiste, et même fantastique [1] : suivant lui, c'est dans la basilique urbaine de Salone, nommée aussi *basilica episcopii*, parce que, attenante à la demeure de l'évêque, elle était l'église épiscopale, que Jean de Ravenne serait venu chercher le corps de Domnius : ce n'était plus qu'un amas de décombres, où croissaient des buissons d'épines; l'archevêque et ceux qui l'assistaient se mirent à l'œuvre, creusèrent la terre, découvrirent le sarcophage et le transportèrent à Spalato. Quand ils l'ouvrirent, ils eurent une déception, ou du moins ils ne trouvèrent pas ce qu'ils attendaient : c'était le corps d'un autre martyr de Salone, saint Anastase, et non de Doimus. Il fallut une nouvelle expédition pour retrouver celui-ci. Comment Jean de Ravenne, qui savait si bien où découvrir le corps de Doimus, ignorait-il qu'au même endroit était aussi caché celui d'Anastase ? C'est une difficulté que l'auteur n'a sans doute pas aperçue.

Les deux autres relations de ce récit dérivent de celle de l'Archidiacre, et, si elles ajoutent quelques détails, ils ne sont pas faits pour lui mériter plus de créance. L'une aurait été, d'après Farlati [2], tirée d'un manuscrit du chapitre de Spalato par l'archevêque Gaudentius au XVIIe siècle ; l'autre est également citée par Farlati, mais on en ignore l'auteur. On y raconte que, le sépulcre de saint Domnius ayant été ouvert, on trouva sur son corps un exemplaire de l'Évangile, écrit de sa main et portant son nom : or l'Évangile auquel

1. *Historia Salonitana*, ed. Rakči, c. XII, p. 34.
2. *Ill. sacr.*, I, 441-474 ; III, 31.

cette histoire fait allusion a été récemment retrouvé dans la cathédrale de Spalato ; c'est un Évangéliaire qui n'est pas antérieur au VIIIe siècle [1].

Quant au tombeau dans lequel le corps du saint aurait été découvert, quelques-uns, dont Farlati, veulent que ce soit un sarcophage qui se voit aujourd'hui, comme l'Évangéliaire, à la cathédrale de Spalato [2] ; mais ces auteurs assurent qu'il aurait été, lors de l'Invention du corps, retiré d'une chambre funéraire au-dessus de laquelle on a édifié depuis une chapelle consacrée aux saints Domnio et Anastase, vers l'extrémité S. W. du cimetière de Manastirine.

Il faut discuter à part chacune de ces deux affirmations.

D'abord, le sarcophage : ce sarcophage est orné de la représentation d'une Diane chasseresse ; on n'y voit nulle inscription, nul symbole chrétien. Plus d'une fois certes les chrétiens utilisèrent des sarcophages païens : de nombreux exemples de cette pratique ont été constatés dans les cimetières de Salone. [3] Mais est-il vraisemblable qu'un des plus grands saints de la ville, un évêque martyr, ait été ainsi enseveli et laissé durant des siècles en un sarcophage païen, dépourvu de toute inscription le signalant à la vénération des fidèles, alors que la plupart des autres martyrs de l'Église salonitaine, qui, pendant leur vie, y avaient occupé un rang moins élevé, ont tous eu un sarcophage fait pour eux et portant leur nom ?

Passons à la seconde affirmation : le sarcophage aurait été trouvé par Jean de Ravenne dans une chambre funéraire, au-dessus de laquelle s'élève la chapelle moderne des saints Domnius et Anastase. Cette affirmation n'est d'abord

1. Les trois récits de la prétendue translation des reliques par Jean de Ravenne ont été republiés il y a peu de temps par Mgr. Bulić, *Bull. Dalm.*, XXV (1902), supplément, p. 105.

2. L'Évangéliaire est conservé dans les archives du chapitre.

3. Le plus remarquable des sarcophages païens découverts dans un cimetière chrétien de Salone provient de celui de Manastirine ; il est orné d'un bas-relief représentant l'histoire d'Hippolyte et de Phèdre.

pas conforme au récit de Thomas l'Archidiacre et des auteurs qui en dérivent. Il y a ici contradiction entre deux traditions également légendaires : la tradition écrite, représentée par des auteurs comme l'Archidiacre et le rédacteur de la finale de la vie de Doimus d'Adam de Paris, qui font opérer la découverte du corps dans la basilique urbaine de Salone, et la tradition populaire, qui veut qu'elle ait eu lieu dans les chambres funéraires de la région de Manastirine; cette seconde tradition a évidemment son fondement dans ce fait réel que le véritable Domnio a reçu sa sépulture au cimetière de Manastirine, quoique dans une autre partie. Si Farlati a préféré la suivre plutôt que celle des auteurs, c'est sans doute parce que, lisant dans l'Archidiacre que la découverte avait été faite dans les *chambres funéraires* situées sous les ruines de la basilique urbaine, il avait pu conclure à une erreur d'identification de l'historien et admettre que ces chambres désignaient bien celles de la chapelle de saint Domnius.

Examinons à présent en elles-mêmes ces deux traditions, et revenons d'abord à celle qu'a adoptée Farlati. Elle tombe devant cette première remarque que jamais on n'a rencontré de sarcophage dans une chambre funéraire semblable à celle dont il s'agit et qu'il eût même été matériellement impossible qu'on y en introduisît un, l'ouverture étant beaucoup trop étroite. Cette réponse dispenserait de toute autre. On peut ajouter cependant qu'il eût été vraiment étrange que le plus vénéré des saints de Salone fût resté déposé dans cette tombe, tandis que, comme l'ont montré les fouilles de Mgr Bulič, à une centaine de mètres de distance, les corps de presque tous les autres martyrs de nous connus avaient été réunis dans la confession de la basilique cimitérale édifiée à Manastirine.

Arrivons à la tradition écrite. On en a vu les invraisemblances et les inexactitudes. Signalons en outre les contradictions entre les divers auteurs qui la constituent.

Adam de Paris, ou plus exactement l'auteur qui a ajouté à son récit celui de l'Invention des reliques, dit qu'on alla chercher le corps de Doimus dans la basilique de Salone, élevée autrefois par le saint lui-même, et consacrée à la Sainte Vierge, église qui selon le témoignage de l'auteur existait encore de son temps : *solaque post tantae urbis excidium permanet* [1]. A plus forte raison, puisqu'elle avait échappé à la destruction générale, devait-elle être debout en 650, quelques années après la ruine de Salone, lorsque l'archevêque Jean de Ravenne entreprit de ramener à Spalato les reliques du martyr.

Or que dit pourtant l'*Historia Salonitana* de Thomas? Que la basilique n'était plus qu'une confusion de décombres, envahis par les herbes et les buissons : « *ingredientesque Basilicam Episcopii, confusa et dissipata omnia repererunt, repletis enim erat locus ille ruinosis tectis congestique incendiorum cineres, vepres jam et virgulta produxerant, ita ut, quamvis adhuc aliqui superessent, qui locum sciebant, tamen qui a tumba ipsius subterraneis fornicibus absconsa latuerat, non facile discerni poterat, unde corpus B. Domnii tolleretur* [2]... »

La basilique était-elle debout? était-elle en ruines? Les auteurs ne paraissent pas s'être souciés de se mettre d'accord sur ce point [3].

Aussi bien, où qu'on veuille placer le corps de Domnius au moment où l'archevêque serait venu le découvrir, une impossibilité manifeste demeure, ce semble, d'admettre cette prétendue découverte : comment l'abbé Martin, envoyé

1. *Ill. sacr.*, I, p. 428.
2. *Ill. sacr.*, I, p. 471.
3. Il est probable que le continuateur d'Adam de Paris aura confondu avec une des basiliques de l'ancienne Salone l'église édifiée près des ruines de la ville par la reine de Croatie Hélène, église dont on a retrouvé les restes à côté de l'église paroissiale du village actuel de Solin (Salone).

par le pape Jean IV pour rechercher les restes des martyrs et qui s'acquitta si bien de sa mission, aurait-il abandonné sous les ruines ou dans une chambre funéraire où il était exposé aux profanations des barbares le corps d'un évêque martyr et, assure-t-on, le premier de Salone, disciple de saint Pierre et prédicateur de l'Évangile dans cette Dalmatie dont Jean IV était originaire ? Prévoyait-il donc dès 640, comme on l'a plaisamment demandé [1], que dix ans plus tard des habitants de Salone, réfugiés dans le palais de Dioclétien qui allait devenir la ville de Spalato, viendraient sous la conduite de leur archevêque prendre possession de ces précieuses dépouilles réservées pour la satisfaction de leur piété et de leur patriotisme ?

Mais, ont dit les partisans de la légende de saint Domnius, une preuve de la vérité de notre système reste possible et sera fournie un jour ou l'autre : on retrouvera à la *basilica urbana* les traces de la sépulture du saint. Des fouilles récentes [2] viennent de dégager presque tout ce qui reste de cette basilique : on n'y a reconnu aucune chambre funéraire, aucun *loculus*, aucune tombe d'aucune sorte ; comme la plupart des églises urbaines construites alors que les corps des saints demeuraient ensevelis dans les cimetières suburbains, où l'on élevait en leur honneur d'autres églises [3], la basilique de Salone n'avait pas de *confession*. Le mal-fondé de la tradition qui veut que saint Domnius ait été inhumé dans ce monument, puis retrouvé dans ses ruines, est ainsi définitivement établi. Où il ne peut rien y avoir, on ne saurait rien trouver. Tous les arguments en

1. Mgr Bulić, *Bull. Dalm.*, XXI (1898), p. 121.

2. Cf. *Bull. Dalm.*, 1902, 1903, 1904, et *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1902, pp. 429-437, et 1904, pp. 125-137.

3. « Il y avait ainsi deux catégories d'églises, les églises ordinaires qui n'étaient que des lieux d'assemblées liturgiques, et les églises où reposaient les corps des Saints. Les églises des villes appartenaient en général à la première catégorie ». Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 387 (1re édition).

faveur de la légende qui avait si longtemps fait foi à Spalato se sont évanouis les uns après les autres.

Cependant n'y aurait-il pas pour lui prêter un suprême, mais peut-être décisif appui, des textes plus anciens que les récits de Thomas l'Archidiacre et d'Adam de Paris?

Il y a en effet des textes du xe siècle, dont l'un est précisément le même que celui auquel on a eu affaire en premier lieu en discutant l'apostolicité de Domnius et qui font allusion à la présence de ses restes à Spalato. Observons d'abord qu'autre est la question de savoir si Spalato ne serait jamais rentrée à quelque moment de son histoire en possession d'une partie des reliques du saint, autre celle de savoir si la translation a eu lieu quelques années à peine après la ruine de Salone, dans les conditions où le raconte la légende et si depuis ses origines Spalato a ainsi toujours et intégralement possédé le corps de Doimus. Or les textes auxquels nous arrivons maintenant ne disent pas un mot de l'expédition de Jean de Ravenne. Étudions-les rapidement.

Le premier est celui des Actes du Concile de Spalato de 924 : « *Quum antiquitus B. Domnius ab Apostolo Petro praedicare Salonam missus est, constituitur ut ipsa Ecclesia et Civitas, ubi Sancta ejus membra requiescunt, inter omnes Ecclesias provinciae huius primatum habeat*, etc [1]. » Je rappelle que l'authenticité de ce document a été contestée ; mais supposons-la incontestable : nous en conclurons qu'au xe siècle on croyait avoir à Spalato le corps de saint Domnius. Que cette croyance fût légitime, il resterait à le démontrer. Qu'elle fût générale, c'est ce que le passage précité du *Chronicum pontificale* tiré de la *chronica capituli* ne permet guère d'admettre, puisqu'il mentionne la translation à Rome saus aucune réserve, correction ou

1. *Hist. salonit.*, éd. Rački, pp. 36-38 ; *Ill. sacr.*, III, p. 96.

explication destinée à accorder ce fait avec l'affirmation des Actes du Concile.

Mais nous avons un autre texte, celui du *De administrando imperio* de Constantin Porphyrogénète. L'auteur dit que de son temps les restes de saint Domnius reposaient à Spalato : « ... ὁ ναὸς τοῦ ἁγίου Δόμνου, ἐν ᾧ κατάκειται ὁ αὐτος ἅγιος Δόμνος ... [1] » Seulement Constantin Porphyrogénète ne connaissait pas très bien la Dalmatie, et justement nous le prenons, presque dans le même passage, en flagrant délit d'inexactitude au sujet d'une autre ville de ce pays ; parlant de Traù, il écrit que le corps de saint Laurent, le diacre et martyr romain, y était enseveli : « ... ἐν δὲ τῷ αὐτῷ κάστρῳ ἀπόκειται ὁ ἅγιος μάρτυρ Λαυρέντιος ὁ ἀρχιδιάκων... [2] ». Comment le corps de saint Laurent de Rome se serait-il trouvé au xe siècle transporté dans une petite cité dalmate ? On serait bien embarrassé pour répondre à cette interrogation. La vérité, au dire d'un écrivain local, Celio Cega [3], c'est qu'on gardait seulement à Traù une côte de saint Laurent ; mais il était aussi le patron de la ville, et voilà ce qui explique l'erreur de Constantin Porphyrogénète. Il a dû commettre une confusion analogue pour Spalato : Domnio, transformé en Domnius, martyr de Trajan, était devenu patron de la ville ; celle-ci avait peut-être récupéré quelqu'une de ses reliques, et l'écrivain byzantin en aura conclu qu'elle possédait son corps ; mais qui sait, et c'est à mon avis le plus probable, si son affirmation n'a pas eu d'autre base que la croyance même de Spalato, dont les origines nous échapperaient et qui manquerait d'autre part de tout fondement historique ?

Cette croyance à la possession du corps de Domnius, indépendamment de la légende de son Invention, s'affirme

1. *Corpus scriptorum histor. byzant.*, III, Bonn, 1840, pp. 137-138.
2. *Ibid.*, p. 138.
3. *Chiesa di Traù*, Spalato, 1855, p. 22.

du reste encore dans un autre document intéressant, mais postérieur d'un siècle : un diplôme de Svinimir, roi de Croatie et Dalmatie, daté de 1076. On y lit [1] : « *Suffragantibus meritis beatissimorum martirum Domnii et Anastasi ecclesie Spalatensis, in qua eorum corpora requiescunt...* » C'est une preuve de plus de l'existence de la croyance, mais non pas de son bien fondé.

Et que dire encore d'une lettre que, d'après Lucius [2], dont le *De regno Dalmatiae et Croatiae* est pourtant si souvent supérieur à l'*Illyricum sacrum* de Farlati, le pape Innocent II aurait adressée en 1139 à l'archevêque Gaudentius de Spalato, et où il se serait exprimé ainsi : « *Propterea episcopos per Dalmatiam constitutos suffragenos quibus Salona tempore rutilando utebatur, Sanctae Ecclesiae Spalatinae, ubi corpus S. Domnii discipuli B. Petri requiescit, cum omni reverentia obedire sancimus* » ? Que Spalato n'eût rien ou eût une parcelle du corps de saint Domnio, celui-ci, intact ou non, reposait alors toujours au Latran : Innocent II l'aurait-il ignoré et la tradition de Spalato aurait-elle fini par s'imposer même au Pape ? ou admettait-il, lui aussi, le dédoublement du saint, qui paraît toutefois n'avoir été imaginé que plus tard ? Une remarque nous dispense de choisir telle ou telle hypothèse : c'est que nous ne pouvons pas faire état de ce texte : on ne le connaît en effet pas autrement que par l'ouvrage de Lucius ; et, malgré le caractére sérieux de cet ouvrage, mais à cause de sa date trop récente, le document demeure par conséquent suspect.

Les partisans de la translation à Spalato se sont servis d'une dernière arme. Ils ont fait appel à une inscription du moyen âge, racontant une recognition des reliques, qui aurait eu lieu au XIIIe siècle. Cette inscription est gravée

1. *Mon. Slav. merid.*, t. VII, (*Documenta historiae Chroatiae periodum antiquum illustrantia*), p. 106, n° 180.
2. *De regno Dalmatiae et Croatiae*, II, ch. 14, p. 91.

sur l'ancien tombeau dit de saint Domnius qui se voit dans la cathédrale de Spalato. Au milieu du couvercle, on lit ce texte [1] :

+ HIC REQVIESCIT CORPVS BEATI DOMNII
SALONITANI ARCHIEPISCOPI DISCIPVLI
SANCTI PETRI APOSTOLORVM PRINCIPIS,
TRANSLATVM AB SALONA IN SPALATVM
5 A IOHANNE EIVSDEM SEDIS ARCHIPRESVLE

Et tout autour de ce premier morceau :

+ HOC HABET EGREGIO SC̄S SVA MEMBRA SEPVLCRO DOMNIVS
ANTIQUAE QVI X̄PI DOGMA SALONAE MONSTRAVIT PS̄VL
[QVOQ MAR
TIR FACTVS EIVSDEM. DISCIPVLVS PETRI PARITER FVIT
ISTE BEATI-HAEC SPALATI PS̄VL HVC TRANSTVLIT INDE
10 IOH̄S TEMPORE POST LONGO CVM NONNVLLI DVBITARENT
[AN FORET
HIC CORPVS AN HINC FORET ARTE RELATVM. — CLARVIT
ID CVNCTIS PERPAVCI PVTAVERVNT. ARCHIPS̄VL ENIM
HVIVS CRESCENTIVS VRBIS MARMORA DISIVNXIT. SC̄M
CORPVS PATEFECIT. MILLE D̄I. CENTVM
15 TRES AFFORE CREDIMVS ANNOS TVNC
ET APOSTOLICVS PASCALIS CONSTITIT ORBIS
DENA FVIT, MVLTIS PATET HOC INDI
CTIO DOCTIS. AMEN.
TEMPORE QVO FRANCISCVS ERAT FOSCAREA PROLES
20 DVX VENETVM ET VIRTVTE SVA CLARISSIMVS ORBI
ET CLERI MARIPETRO SVIS DVM PRAESVL ADESSET
MORIBVS ET VITA FRANCISCVS SEMPER AMANDVS
ET QVO SPALETVM IACOBVS RATIONE GVBERNAT
GABRIEL ET CVNCTIS COELORVM LAVDIBVS EQVVS
25 MILLE QVATER CENTVM DVM PHOEBVS VOLVERET ANNOS
ET IAM TER NONOS NOVEMBRIS MENSE PERACTVM
+ MO BONINVS DE MILANO FECIT ISTAM CAPELLAM ET
[SEPOLTVRAM

Farlati voudrait que cette inscription eût été composée en trois fois : la première partie serait du temps de Jean de Ravenne ; la seconde partie, depuis *tempore post longo*

1. Publié incorrectement dans Farlati, puis exactement par Kukuljević, *Codex diplomaticus*.

(ligne 10) jusqu'à *amen* (ligne 18), serait l'œuvre de Crescentius lui-même (1103), et la dernière daterait d'une époque plus récente, l'année 1427, où fut terminée la chapelle de François Maripetro.

Cette division est absolument fantaisiste. D'abord on ne connaît pas de composition d'une semblable métrique qui puisse être attribuée au VIIe siècle. Ensuite la façon dont Farlati fixe la date de la prétendue seconde partie est tout à fait abusive; il s'appuie sur ces trois vers :

> Mille $\overline{di}$ centum tres affore credimus annos
> Tunc et Apostolicus Pascalis constitit orbis
> Dena fuit, multis patet hoc, indictio doctis. Amen;

mais il suffit, pour dénier toute valeur à cette déduction de Farlati, de remarquer que l'inscription parle de ce qu'a fait Crescentius dans le passé et qu'elle peut, par conséquent, lui être de beaucoup postérieure. Cette assertion sur la présence de Domnius à Spalato n'est donc pas plus probante que celles qui ont été examinées jusqu'ici. Et pour ce qui est de l'ouverture de la tombe et de la reconnaissance des reliques, il est bien remarquable que l'archidiacre Thomas, qui a écrit postérieurement à l'époque où on y aurait procédé, n'en dise pas un mot : ou il les a ignorées, ou il s'est volontairement abstenu d'en rendre compte. La seconde hypothèse rendrait l'histoire, telle que le rapporte l'inscription, aussi suspecte que la première. Il me paraît du reste plus probable que Thomas n'a pas dû connaître l'incident, et qu'il a eu lieu plus tard que la date à lui assignée, au XVe siècle vraisemblablement. On put alors constater dans le tombeau ouvert la présence d'un corps, et on continua de le regarder comme celui de saint Domnius; il n'y a pas à tirer d'autre conclusion de cette anecdote. Elle prouverait toutefois qu'il y avait au XVe siècle, — encore ou de nouveau, — des gens pour douter de la présence à Spalato du corps de saint Domnius; on dit bien que ces

doutes provenaient de la crainte que les Vénitiens l'eussent enlevé ; mais comme c'est, seulement vers la fin du XIIe siècle qu'un tel enlèvement eût pu se produire et que l'histoire dont Crescentius est inexactement donné comme le héros est postérieure de plus de deux siècles environ, il serait permis de supposer que les doutes des habitants de Spalato avaient eu un autre motif que celui qu'on leur suppose.

On le voit, la valeur des derniers témoignages cités en faveur de la légitimité de la croyance à la présence du corps de saint Domnio à Spalato est plus que faible ; et quant au récit de la translation par Jean de Ravenne, nous ne pouvons en certifier pour la première fois l'existence que dans l'histoire de Thomas l'Archidiacre, écrite plus de cinq cents ans après l'événement qu'il prétend en cet endroit relater.

Mais comme c'est au Xe siècle que nous rencontrons les premières allusions à la possession des reliques du saint par la ville dont il est le patron, en même temps qu'à son apostolicité, il demeure probable que c'est pendant la période obscure qui va du VIIe au Xe siècle que la légende a commencé de s'élaborer ; et ce sont ses origines, son rapport de dépendance avec l'histoire réelle et la manière dont elle s'est efforcée de se concilier avec elle, bref son explication et ses conséquences, qu'il faut maintenant chercher à dégager pour achever de traiter le problème hagiographique que constitue cette curieuse question de saint Domnio.

IV

Les rapports de l'histoire et de la légende

L'origine de la légende dut être double : le travail légendaire relatif aux reliques et celui qui touche à la vie même du saint furent vraisemblablement distincts dans leur principe. Mais ils combinèrent sans doute très vite leur action.

Puisqu'on vénère à Spalato un corps intact que beaucoup regardent comme celui de Domnius, et qui ne saurait l'être, puisque, d'autre part, on le conserve, au moins encore en partie, à Rome, il est naturel d'admettre d'abord qu'à une certaine époque, on transporta à Spalato un corps qui, de bonne heure vraisemblablement, fut pris pour tel. Il ne serait pas impossible, par exemple, que, quelque temps après la ruine de Salone, des habitants de Spalato et des membres du clergé se fussent mis, comme l'abbé Martin, à la recherche de reliques, en eussent rapporté dans leur ville et se fussent figuré avoir retrouvé les corps de Domnio et d'Anastase. Cette découverte aurait été accomplie à l'endroit de la chapelle moderne placée sous le vocable de ces deux saints et où existent réellement les deux tombes anciennes dont on a parlé ; ce lieu, étant voisin de la basilique cimitérale de Manastirine, n'aura pas tardé à être confondu avec elle, puis elle-même l'aura été avec la basilique urbaine; d'où l'existence de deux traditions différentes [1], l'une moins inexacte que l'autre, mais toutes deux également erronées quant à l'objet essentiel de leur affirmation.

Observons maintenant que les véritables corps des saints Domnio et Anastase furent portés à Rome sur l'ordre d'un pape dalmate d'origine et nommé Jean, et nous nous expliquerons mieux encore qu'une sorte de fusion se soit opérée entre les éléments de cette histoire relative aux reliques authentiques et où celle de l'évêque de Spalato, Jean, métropolitain de Dalmatie, joue le rôle principal.

Mais ce n'est pas tout, et, à vrai dire, si une translation de corps effectuée de Salone à Spalato par les habitants de cette dernière ville s'est opérée au VIIe siècle, Jean de Ravenne n'y fut pour rien par l'excellente raison qu'il est lui-même une création légendaire, née de la transformation

1. Cf. Delehaye, *L'hagiographie de Salone d'après les dernières découvertes*, dans les *Anal. Boll.*, t. XXIII (1904), p. 13.

en évêque de Spalato d'un pape de même nom ; seulement ce pape n'est plus Jean IV, c'est Jean X, qui, après avoir occupé le siège métropolitain de Ravenne, devint pape en 914 et dirigea comme tel la réorganisation de l'Église dalmate, troublée par les dissensions et même les schismes, depuis l'arrivée des Croates, auxquels Rome avait concédé un évêché national. On comprend alors comment le personnage légendaire de l'archevêque de Spalato, Jean de Ravenne, a pu se constituer [1].

Il ne serait pas impossible enfin que ce même Jean X, à l'occasion de l'œuvre opérée par lui en Dalmatie, ait envoyé à Spalato quelques reliques des saints de Salone, non pas des corps entiers, — les témoignages romains du moyen âge s'y opposent [2], — mais des parcelles. Une nouvelle confusion entre ces reliques et les corps autrefois retirés des ruines de Salone, et qui peut-être jusque-là n'étaient pas identifiés, se serait produite, et la légende concernant les restes de saint Domnio aurait ainsi achevée de se constituer vers le milieu

1. Cf. Duchesne, *Le Provincial romain au XIIe siècle*, *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, XXIV (1904), p. 106.

2. Quelques-uns ont été cités plus haut, pp. 217-218. Et il faut encore ajouter que dans le Catalogue des noms des saints et bienheureux dont les reliques se distribuent à la Lipsanothèque du Vicariat de Rome figure toujours le nom de Domnio (*Nomina sanctorum sacris eorum reliquiis in thecis affigenda cura S. Aloysii Minoccheri*, Rome, Tipografia Tiberina, 1897).

On a objecté contre la réalité de la présence actuelle du corps de saint Domnio à Rome les dimensions relativement petites de l'*arca*, placée sous l'autel de la chapelle de Saint-Venance au Latran, qui doit contenir ses restes et ceux des autres saints rapportés par l'abbé Martin. Mais il est possible que, des restaurations de l'autel de Saint-Venance ayant eu lieu à diverses époques de l'histoire, on en ait profité pour réunir ensemble les ossements qui subsistaient seuls des corps autrefois déposés en cet endroit et qu'il fut facile d'enfermer tous dans une *arca* de volume peu considérable. La distribution de fragments de reliques, poursuivie depuis des siècles et dont Spalato a pu profiter, a d'ailleurs contribué à restreindre encore le nombre de ces ossements.

du xe siècle. On a vu qu'elle n'avait pas triomphé sans de longues résistances.

Durant la même période, du viie au xe siècle, et par suite précisément des bouleversements qui fournirent à la légende des reliques l'occasion de se développer, l'Église de Spalato, jalouse d'affirmer son autorité sur celles des autres villes de Dalmatie, commença à partager les visées ambitieuses de diverses Églises du monde adriatique qui revendiquaient des origines apostoliques. La grandeur passée de Salone semblait justifier une origine épiscopale aussi antique et brillante. Les documents écrits ne tardèrent pas à refléter l'opinion qui s'établissait peu à peu, et qu'à leur tour ils eurent pour effet d'accréditer. Ce fut la passion de saint Domnio qui servit à propager la tradition nouvelle : si saint Domnio n'était pas le premier évêque de Salone, il en était du moins un des tout premiers; il avait souffert le martyre dans la persécution dioclétienne, la dernière et la plus violente de toutes, et dont, pour cette raison, le souvenir demeura le plus vivace dans la mémoire des chrétiens: aussi était-il devenu le patron principal de la ville qu'il avait gouvernée spirituellement et illustrée par sa mort; il n'est pas étonnant que ce soit lui que l'on ait mis en relation avec saint Pierre, dès lors qu'on songeait à rattacher le siège de Salone au prince des apôtres.

Le procédé est classique. « Il nous a valu dans l'espèce, d'abord la passion incohérente qui a tant embarrassé les historiens, et, par une conséquence inévitable, le dédoublement de saint Domnio [1]. »

Ce dédoublement ne se produisit pas tout de suite. Il fallut d'abord que la tradition nouvelle sur la personne du saint et sur ses reliques fût bien établie. La « chronique du chapitre », sinon l'ouverture du tombeau, prouve que sur le second point au moins l'acquiescement universel fut assez

1. Delehaye, *Anal. Boll.*, XVIII (1899), p. 402.

long à obtenir. Cependant on peut considérer qu'au XIIIe siècle la légende est définitivement et solidement en possession de l'assentiment de la grande majorité des habitants de Spalato. Or, à cette époque, Thomas l'archidiacre alla à Rome ; une visite à la chapelle de Saint-Venance dut troubler sa conviction que le corps du saint patron de sa ville reposait à Spalato ; il n'y avait qu'un moyen d'arranger les choses, c'était d'admettre deux saints. Il opéra donc le dédoublement, qui fut, s'il est permis de s'exprimer ainsi, « le premier effort scientifique [1] » tendant à expliquer la dualité des reliques. Il pouvait expliquer aussi les difficultés soulevées par le texte d'une Passion qui plaçait dans un cadre manifestement postérieur de trois siècles la vie d'un saint des temps apostoliques ; mais le digne archidiacre ne s'avisa sans doute pas de ces difficultés. Toujours est-il qu'il trouva qu'il y avait eu sous Dioclétien un cubiculaire impérial du nom de Domnio, nom qui, fit-il remarquer, n'est pas exactement le même que celui de Domnius, lequel Domnio avait subi le martyre. C'était un martyr de *Julia Fidentia*, près de Parme, et non de Salone ; Thomas ne fut pas embarrassé pour si peu : ce martyr, assura-t-il [2], avait ensuite été transporté à Salone et enseveli à côté de l'évêque Domnius, et c'est lui qui fut plus tard emmené à Rome par l'abbé Martin, tandis que Domnius restait caché dans les ruines de la basilique urbaine, en attendant que Jean de Ravenne vînt l'y découvrir.

Cet ingénieux petit roman ne fut pas accepté par tous ceux qui partageaient avec son auteur la croyance à la dualité des saints; Domnio, cubiculaire et étranger à Salone, y était rattaché trop artificiellement; le martyrologe et la mosaïque du Latran, deux témoins difficiles à récuser, disent trop nettement qu'il fut évêque de Salone. Et aussi

1. *Ibid.*
2. *Historia Salonitana*, éd. Rački, ch. III.

bien, dès le XIIIe siècle, le *Bréviaire de Spalato* préférait-il admettre que les deux martyrs au nom presque identique, Domnius et Domnio, avaient été tous deux évêques de Salone. Il est intéressant de citer les mentions de ce Bréviaire, parce que les prétentions, d'ailleurs fondées pour d'autres raisons, de l'Église salonitaine, s'y font jour d'une façon assez curieuse [1] :

April 11. In Salona sancti Domnionis episcopi *et... martirum.*

Mai 7. Domnii Salonitani archiepiscopi *et martiris.*

Ainsi Domnio, le véritable et unique évêque de ce nom, martyr de Dioclétien, est maintenu avec son titre exact d'évêque, tandis que le Domnius imaginaire, le disciple de saint Pierre, est qualifié d'archevêque, appellation qui eût sans doute fort étonné un contemporain des apôtres : est-il possible de révéler plus ingénuement les tendances naïvement et pieusement ambitieuses qui ont présidé à la formation de la légende ?

Il est à remarquer du reste que, bien que ce document semble dire le contraire, l'Église de Spalato, fidèle en cela à la tradition vraie, ne célébrait en réalité la fête, ou plutôt les fêtes, que d'un seul saint Domnius ou Domnio. La fête originelle du 11 avril avait été transportée au 7 mai, jour où on avait peut-être commémoré primitivement quelque translation des reliques, par exemple le retour au cimetière de Manastirine, après un transfert en ville lors des invasions barbares du Ve siècle. C'est ce que nous apprend le *Martyrologium Illyricum* de Coleti, où nous lisons au 11 avril, pour Salone, — après cette mention où il faut voir encore quelque déformation de l'histoire véritable : *Passio S. Dalmatii et aliorum quadraginta IV martyrum, qui Christi fidem ac disciplinam a B. Domnio episc. Salonitano susceptam suo sanguine confirmarunt,* — cette autre men-

1. A. Bertoldi, *Breviario ad uso della Chiesa di Spalato, già Salonitana.* Archivio Veneto, 1886, p. 226-251.

tion : *Festa commemoratio ejusdem Sti Domnii*, suivie du reste de cette troisième, qui a aussi son intérêt : *In Dalmatia : Sanctorum martyrum Mauri, Anastasii, Septimi, Asteri, Antiochiani, Tellii, Caiani et Pauliniani, qui pro Christo in Dalmatia passi. Eorum corpora cum sacris lipsanis S. Venantii ep. Salonitani in Romam translata in Laterano quiescunt.*

Saint Domnio n'était donc plus que commémoré au 11 avril, tandis qu'au 7 mai on trouve dans le même martyrologe : *Salonae. Passio S. Domnii Ep. Salonitani primi et martyris.* Mais ce n'étaient pas deux saints différents qu'on fêtait, et on peut croire que le Domnius et le Domnio, tous deux évêques de Salone, mais l'un grandi du titre d'archevêque, que mentionne le *Bréviaire de Spalato*, influencé évidemment par la tradition du dédoublement, n'étaient pourtant pour le clergé et les fidèles qui les célébraient qu'un seul et même personnage. Et de même, dans les *Statuts* municipaux de 1312 [1], il n'est question que d'un seul *beati Domnii martyris*, avec des règlements spéciaux pour la fête principale : *Dies festivitatis sancti Domnii.* Et, si ce n'est que par erreur qu'on a pu considérer le 7 mai comme la date du martyre de Domnio ou Domnius, on s'explique très bien comment Coleti l'a perpétuée dans son martyrologe. Constatant que la fête principale du saint avait lieu le 7 mai, sachant d'autre part que le *natale* ne se célèbre qu'une fois dans l'année, il a conclu qu'au 11 avril, date véritable du martyre [2] à laquelle on continue de fêter

1. Hanel, *Statuta et leges civitatis Spalati* (*Monumenta historico-juridica Slavorum meridionalium*, I, 2), Zagrabiae, 1878, p. 1, 6, 7, 16.

2. On a vu plus haut que, d'après l'inscription de Manastirine, saint Domnio avait dû mourir un jour plus tôt que ses compagnons, c'est-à-dire dès le 10 avril. Mais on peut, en discutant la question des fêtes, considérer la date du 11 comme exacte par opposition à celle du 7 mai, puisque c'est celle où l'on honorait le groupe, quoique la mort de Domnio eût précédé d'une journée.

les compagnons (entendons, pour lui, les disciples, et non les co-martyrs) de Domnio, on ne faisait qu'une commémoration pour le réunir à eux, mais que le jour de sa mort, de son *natale*, était bien le 7 mai. Mais ce fait que l'on continuait à Spalato à honorer ses compagnons le 11 avril, qu'on l'y commémorait ce même jour où l'Église de Rome célébrait aussi sa fête, sa seule fête, constitue une nouvelle preuve que la vraie date véritable est bien le 11 avril. Tous ces changements et ces complications sont le résultat des influences réciproques de la légende et de l'histoire l'une sur l'autre.

Les Directoires liturgiques des autres diocèses de Dalmatie témoignent au contraire plus fidèlement et plus simplement de la vérité historique, malgré les erreurs qu'on y relève, en ce sens du moins qu'on n'y rencontre qu'une seule fête et qu'on y voit du premier coup que la Dalmatie ne rendit jamais de culte qu'à un seul saint Domnius ou Domnio, évêque de Salone. Ainsi le Directoire liturgique du diocèse de Raguse porte au 12 avril : *S. Domnii episcopi et martyris* ; pas d'autre fête au 7 mai, ni à nulle autre date. Celui de Cattaro porte au 15 avril : *SS. Domnionis et sociorum martyrum*: au 7 mai [1] : Saint Stanislas, rien de plus. Ceux de Zara et de Sebenico portent au 7 mai : *S. Domnii episc. Salonitani Martyris*. Seul donc le calendrier du *Bréviaire de Spalato* indique deux fêtes et, en apparence, distingue deux saints.

Mais, dans le domaine strictement liturgique même, il reste une dernière preuve que, malgré le dédoublement du personnage dans la tradition des auteurs, on n'honora jamais à Salone qu'un saint Domnio ; voici cette raison : l'Église de Spalato fête le 7 mai, avec office et messe, saint Domnius, évêque et martyr ; d'autre part, il est aisé de

1. En 1886 seulement, l'évêque de Cattaro, Mgr Forlani, originaire du diocèse de Spalato, a introduit à Cattaro l'usage de fêter saint Domnio au 7 mai.

s'assurer qu'à la même date, le martyrologe romain ne mentionne pas de saint de ce nom. Or des règlements des papes Pie V, Sixte-Quint, Urbain VIII et Clément VIII défendent de célébrer soit par la messe, soit par l'office, un saint quelconque qui ne serait pas inscrit au martyrologe romain. Force est donc bien d'admettre que le saint Domnius célébré par l'Église de Spalato au 7 mai n'est autre que celui qui est inscrit dans le martyrologe au 11 avril.

Enfin, c'est un fait également très digne de remarque que le dédoublement n'a pas passé dans les catalogues épiscopaux : ils anticipent Domnio de deux siècles, mais ils ne lui donnent pas de double. Dans la tradition officielle de l'église spalatinienne, il n'y a bien décidément qu'un Domnio.

On se rend compte à présent de la manière dont l'histoire et la légende ont pour ainsi dire agi et réagi l'une sur l'autre. L'analyse des éléments des différentes traditions a permis de fixer à peu près ce qui appartient à l'une et ce qui revient à l'autre. Il demeure acquis que l'évêque martyr Domnio gouverna l'Église de Salone à la fin du IIIe siècle ; son homonyme apostolique ne commença d'exister dans la légende qu'au milieu du moyen âge.

Fribourg (Suisse).

JACQUES ZEILLER.

L'ARGUMENT DE PRESCRIPTION

I

Les premiers chapitres du *De Praescriptione* nous laissent entrevoir les circonstances qui décidèrent Tertullien à écrire cet opuscule. Le Gnosticisme sévissait. Rompus à toutes les acrobaties de la dialectique, les Gnostiques excellaient à éveiller le doute et le scrupule dans le cœur de ceux qui avaient la faiblesse ou la présomption de discuter avec eux[1]. Un certain nombre de désertions avaient affligé l'Église; et, en raison de la qualité, de la science, de l'apparente vertu des renégats, beaucoup d'âmes s'en étaient senties troublées.

Tertullien s'applique, dès les premières pages, à réagir contre cette redoutable contagion de scandale. On s'étonne qu'il y ait des hérésies : mais n'ont-elles pas été prédites? ignore-t-on qu'elles apportent du moins ce bienfait de faciliter, au sein de la masse chrétienne, le triage entre les bons et les mauvais? Qu'on s'en préserve, cela est un devoir : mais se frapper à ce point de leurs effets est au moins naïveté.

— Mais pourquoi tel et tel y ont-ils succombé?

— C'est qu'ils n'étaient pas si vertueux qu'on les croyait! Nous connaissons les visages, non les cœurs. L'Ancien et le Nouveau Testament ne nous racontent-ils pas les chutes les plus stupéfiantes? Puis, qu'importent ces questions de personnes? C'est la foi qui juge les gens, et non d'après la conduite des gens qu'il convient de juger la foi. Tant pis pour ceux qui se séparent du troupeau : ils tombent sous le coup des condamnations réitérées que saint Paul a portées

1. Cf. VIII, 1 [édition Rauschen, *Florilegium patristicum*, fasc. IV, Bonn, 1906], et XXVII, 2.

contre les orgueilleux qui se refusent à penser et à parler comme leurs frères.

Cela posé, Tertullien dresse ses batteries. Tout son effort va tendre dans les chapitres suivants (VII-XII) à réprimer la curiosité intellectuelle en matière religieuse.

Il commence par mener une charge à fond de train contre la philosophie profane. Le temps est passé de ces coquetteries avec la sagesse païenne auxquelles s'étaient attardés certains des apologistes grecs, ses prédécesseurs [1]. Il souligne le rapport étroit qui unit à la philosophie l'hérésie elle-même. Presque tous les hérésiarques ont passé par la discipline de telle école qui a mis sa marque sur leur doctrine particulière. Le grand coupable, c'est Aristote, pour avoir inventé la dialectique, cette maîtresse de subtilité et de contradiction. Et Tertullien conclut par cette affirmation péremptoire : « Nobis curiositate opus non est post Jesum Christum, nec inquisitione post Evangelium. » — Mais les hérétiques, et aussi les fidèles trop épris du jeu des idées, alléguaient le « Quaerite et invenietis [2] », et prétendaient y trouver de quoi justifier leurs investigations favorites. Tertullien s'empare de ce mot, et par une étude attentive des circonstances où il fut prononcé, il montre qu'il ne saurait avoir le sens ni la portée que leur exégèse complaisante lui attribuait. En réalité, du moment que le Christ a apporté une doctrine une et fixe, on peut « chercher », tant qu'on ne l'a pas « trouvée », mais dès qu'on l'a trouvée, il n'y a plus rien à chercher. La recherche n'a pas de valeur ni d'intérêt en soi. Il faut nécessairement qu'elle aboutisse à un terme. Ce terme, c'est Jésus-Christ. Si elle s'égare parmi

1. M. Karl Holl a remarqué la fermeté d'esprit avec laquelle Tertullien (spécialement dans le *De Testimonio Animae*, I; Reifferscheid, p. 134) a jugé la méthode apologétique de ses devanciers. Cf. *Tertullian als Schriftsteller*, dans les *Preussische Jahrbücher*, t. 88 (1897), p. 266.

2. Matthieu, VII, 7.

les multiples sectes hérétiques, nulle part elle ne trouvera, dans sa poursuite chimérique, de point stable et définitif où se prendre et s'arrêter. Pareille attitude est d'ailleurs inadmissible chez un chrétien, car remettre perpétuellement en question ce que l'on a cru une fois, c'est montrer qu'on ne croit plus, c'est être apostat.

Il s'agit donc de formuler cette *regula fidei* à laquelle toute recherche doit aboutir comme à sa fin naturelle (XIII-XIV). Tertullien la cite dans sa teneur exacte. A condition qu'on ne touche pas à ce symbole, il admet (sans d'ailleurs y encourager) que l'on consulte les doctes pour approfondir ce qui pourrait y paraître obscur. Mais combien la foi toute pure et toute simple est préférable à ces vaines enquêtes où la vanité est à peu près seule à trouver son compte ! Lors même que les hérétiques ne seraient pas ce qu'ils sont, à quoi bon entrer en conférence avec des gens qui avouent qu'ils cherchent encore? Puisqu'ils cherchent, ils ne sont donc sûrs de rien, même de ce qu'ils prétendent tenir. Dès lors, quel profit retirer de leur commerce?

— Mais ils s'appuient sur les Écritures ! — Nous y voilà, s'écrie Tertullien, tout ce qui a été dit ne tendait qu'au point où la discussion est arrivée (XV). Puisque l'expérience a prouvé que toutes ces disputes épuisantes entre catholiques et hérétiques n'aboutissent qu'à fatiguer les forts, à séduire les faibles et à jeter le scrupule dans le cœur des autres, il faut y couper court en posant en fait *que les hérétiques ne sont aucunement recevables à disputer sur les Écritures* (XV-XIX).

Ici intervient la pièce capitale de la construction dressée par Tertullien. Il est nécessaire d'ouvrir une parenthèse pour expliquer la valeur juridique de la « prescription » qu'il élève contre l'hérésie.

La loi des douze Tables avait établi que quiconque aurait usé pendant deux ans d'un fonds de terre, pendant un an de toute autre chose, en deviendrait légitime proprié-

taire (sauf certains cas réservés)[1]. Ce mode d'acquérir s'appelait *usucapio*. Mais il était réservé aux seuls citoyens[2]. Il fallut imaginer un procédé différent pour les fonds provinciaux qui ne comportaient pas la propriété quiritaire et pour les pérégrins qui, faute du titre de citoyens, n'étaient pas aptes à obtenir le *dominium*[3]. « Il fut permis à quiconque avait pris possession d'un fonds provincial d'une façon régulière, et le possédait depuis dix ans au moins, de repousser toute réclamation de l'ancien possesseur au moyen d'une exception préjudicielle, *longae possessionis praescriptio*[4]. Supposons qu'un demandeur vint réclamer tel bien-fonds comme lui appartenant. Le préteur lui délivrait une formule où étaient précisés les points sur lesquels le juge désigné devrait prononcer. Mais en tête de cette formule, il libellait, sur prière du défendeur, une restriction conditionnelle déclarant que, si le défendeur avait réellement possédé le bien-fonds pendant le délai légal, la requête dirigée contre lui serait écartée *à priori*. La *praescriptio* était donc « une fin de non-recevoir permettant au possesseur de paralyser l'action qu'on intentait contre lui pour reprendre la chose[5] ».

Tel est l'expédient de procédure que Tertullien transporte dans le domaine théologique. Les hérétiques s'arrogent le droit de disserter sur les Écritures; ils les interprètent arbitrairement; parfois même ils les corrigent et les mutilent. Or toute la question se ramène à ceci : ont-ils le droit d'y toucher? A qui les Écritures appartiennent-elles? Ce seul point, une fois décidé, dispensera de plaider sur le fond.

1. Cf. Cuq, *Les institutions juridiques des Romains*, t. Ier, 2e éd. (1904), p. 85; May, *Éléments de droit romain*, 3e édition (1894), p. 168 et suiv.

2. May, *op. cit.*, p. 143.

3. Pour plus de détails, cf. Cuq, II, p. 249 et suiv.

4. Cuq, II, p. 249. L'auteur ajoute : « Cette exception, que Gaius ignore et qui est pour la première fois mentionnée dans un rescrit du 29 décembre 199, fut vraisemblablement consacrée par quelques édits provinciaux avant d'être généralisée par les empereurs. »

5. May, *op. cit.*, p. 170.

Historiquement, affirme Tertullien, il est indubitable qu'elles sont la propriété de l'Église catholique qui en est l'héritière par voie de transmission légitime (xx-xxi). C'est un fait que le Christ a chargé les apôtres de prêcher sa doctrine et les en a rendus dépositaires; c'est un fait que ceux-ci l'ont remise à leur tour aux églises dites apostoliques; et que, par l'intermédiaire de ces églises, elle a passé aux autres foyers de la chrétienté à mesure qu'ils s'allumaient à travers le monde. Et ce qui prouve cette succession ininterrompue, c'est encore l'identité des traditions qui se perpétuent au milieu des groupements catholiques.

Les hérétiques s'efforçaient, il est vrai, de diminuer par de sournoises objections le prestige de cet enchaînement. Était-il si sûr que les apôtres eussent reçu dans son intégralité la doctrine du Maître? Ne voyait-on pas que saint Paul n'hésita pas à blâmer saint Pierre et ses compagnons[1], ce qui implique qu'il savait quelque chose de plus qu'eux? Même en admettant que les apôtres eussent eux-mêmes tout su, cela entraînait-il qu'ils eussent tout dit, ou que les Églises eussent tout parfaitement compris?

Tertullien répare successivement chacune des brèches ainsi ouvertes en faisant ressortir, par des raisons de fait ou de vraisemblance, la frivolité de ces insinuations (xxii-xxviii). Puis il insiste sur l'évidente postériorité de l'hérésie par rapport à la doctrine dont elle se sépare. Et il tire de là une puissante présomption contre les dissidents, étant bien établi que la vérité a toujours priorité de date sur l'erreur, comme le prouve la parabole du bon grain et de l'ivraie (xxix-xxxi). C'est vainement que leurs sectes prétendraient se rattacher aux origines même du christianisme. Si elles remontent aux apôtres, c'est uniquement par les erreurs que déjà ceux-ci combattaient et que les modernes hérétiques ont ressuscitées (xxxii-xxxv). Au contraire, parcourez les églises apostoliques : partout les mêmes croyances,

1. *Galates*, ii, 11.

la même *regula fidei*, le même respect des Écritures. Quelle présomption ou plutôt quelle certitude de vérité ! Ces églises peuvent donc, en conscience, exercer leur droit de forclore du débat des intrus qui n'ont aucun titre à revendiquer un bien légalement possédé par elles, et qui ne valent que pour gâter les Écritures et copier frauduleusement la vérité avec l'aide du démon (XXXVI-XL).

Maintenant, nulle incursion de l'ennemi n'étant plus à craindre, Tertullien mène à son tour une charge vigoureuse contre les mœurs des hérétiques, en vertu de ce principe : *Et de genere conversationis qualitas fidei aestimari potest : doctrinae index disciplina est* (XLIII). Chez eux, nulle règle, nulle gravité, nulle discipline. Les fonctions sacerdotales sont réparties au hasard, sans méthode et sans acception de personnes. C'est aux chrétiens qu'ils s'attaquent pour les corrompre, non aux païens pour les sanctifier. Leur commerce avec les astrologues et les magiciens, la corruption de leur vie, achèvent de les disqualifier. Quelle différence avec les chrétiens authentiques chez qui tout porte l'empreinte divine ! Au surplus, ceux-ci auront leur revanche devant le tribunal de Dieu, quand les déserteurs passés à l'hérésie allégueront en vain de piteux sophismes pour pallier leur défection.

II

Tel est ce traité, un des plus vigoureux et des plus puissamment charpentés qu'ait écrit Tertullien. On peut dire qu'il n'en est guère du même auteur qui, dès le XVIe siècle, ait été plus lu, plus admiré, plus souvent utilisé par la théologie moderne. Certes, le discrédit qui avait si longtemps pesé sur le mémoire de Tertullien créait encore contre lui un certain préjugé. Mais le poison des erreurs où son Montanisme l'avait fait choir, déjà bien évaporé, avait cessé

d'être pernicieux [1]. Au besoin, des interprétations bienveillantes pouvaient tourner à un bon sens ce qu'il y avait de suspect dans certaines de ses idées [2]. On se servit donc sans scrupule des armes forgées par lui pour les faire servir contre d'autres hérétiques, non moins audacieux et non moins subtils que ceux qu'il avait combattus. Multiples furent les références que le *de Praescriptione* fournit aux théologiens pour étayer les thèses contre lesquelles les Réformés dirigeaient leurs principales attaques [3]. Aussi, le

1. C'est ce qu'observe le jésuite Bécan dans son *Manuale controversiarum huius temporis* (Monasterii Wesphaliae, 1624, p. 688 et suiv.). Question posée : « Pourquoi l'Église tolère-t-elle la lecture d'anciens hérétiques tels qu'Origène, Eusèbe, Tertullien, Pélage, alors qu'elle défend la lecture des autres hérétiques? » — Réponse : « Parce que les hérésies des susnommés sont éteintes; ou parce que leurs ouvrages sont utiles en raison de leur ancienneté; ou encore parce que leurs erreurs ne semblent plus pouvoir se propager. Cela est vrai surtout de Tertullien. Il a enseigné avec Montan que le second mariage est illicite et qu'il faut observer deux carêmes. Or les novateurs de notre temps observent un seul carême, et se marient non pas deux fois, mais trois fois, quatre fois! »

2. C'est ainsi que Jacques de Pamèle (Pamelius) tentait de justifier le point de vue de Tertullien sur l'éternité du Verbe. Mais sa tentative fut combattue par Denis Petau (*Theologica Dogmata*, Paris, 1644, t. II, p. 27) qui, d'une façon générale, contraria plutôt ces atténuations complaisantes (cf. *op. cit.*, I, 102, sur la corporéité de l'âme; II, 24 et suiv., sur la doctrine de Tertullien relative à la Trinité; II, p. 80-81, sur les opinions doctrinales erronées des Montanistes, etc.).

3. Vg. pour prouver l'antiquité de l'Église (*De Praesc.*, xxxvii, 3 et suiv., cité par Bellarmin : cf. Turmel, *Histoire de la théologie positive du concile de Trente au concile du Vatican*, Paris, 1906, p. 141); sa durée ininterrompue (*De Praesc.*, xxxii, 1 et suiv., cité par Bellarmin : cf. Turmel, *op. cit.*, p. 143); son indéfectibilité (*De Praesc.*, xxviii, 1, cité par Bellarmin : cf. Turmel, p. 66); son unité (*De Praesc.*, IV, 5; xxv, 2; xx, 5 et suiv., cité par Nicole : cf. Turmel, pp. 126, 127, 129); l'autorité décisive du magistère vivant (*De Praesc.*, xxxvi et xxi, 3, cité par Bellarmin : cf. Turmel, p. 49 et 118); le véritable sens du *Super hanc petram* (*De Praesc.*, xxii, 4, cité par Pighi : cf. Turmel, p. 159; et par Bellarmin : *ibid.*, p. 163); la venue de saint Pierre à Rome (*De Praesc.*, xxxvi, 2-3, cité par Sander : cf. Turmel, p. 224) et son épiscopat romain (*De Praesc.*, xxxii, 2, cité par Bellarmin : cf. Turmel, p. 226), etc...

nombre d'éditions et de traductions spécialement consacrées à ce traité fut-il considérable, au cours du XVIe siècle et des siècles suivants. Et, comme on le voit, en consultant ces opuscules [1], le *De Praescriptione* était aux yeux de leurs auteurs comme une sorte de *tract* de propagande catholique. Ainsi l'un d'eux, Jean Quintin, publiant le traité en 1561,

1. En voici une liste, dont je n'ose espérer qu'elle soit complète. Il est entendu que j'omets les éditions d'ensemble où le *De Praescriptione* a sa place naturelle.

XVIe siècle : 1544, sans date ni nom d'éditeur, avec le *Commonitorium* de Vincent de Lérins; 1547, à Paris, réédition du précédent ouvrage; 1561, par Jean QUINTIN, à Paris; 1562, traduction par Audebert MACÉRÉ, à Paris; 1599, à Cologne, d'après PAMELIUS.

XVIIe siècle : 1602, par Just CALVIN, avec quelques autres traités (le *Commonitorium*; le *De Unitate Ecclesiae*, de saint Cyprien; le *De Unitate Ecclesiae* et le *De Utilitate credendi*, de saint Augustin; le *De Rationibus*, de Campianus); 1606, par SCHNELL (avec Vincent de Lérins et Campianus); 1612, traduction par DE LA BROSSE, dédiée au cardinal du Perron, à Paris; 1641, auteur inconnu (sur l'exemplaire de la Bibl. nat., Inventaire C 4369, il y a une indication manuscrite : DU RONSAY), à Paris; 1675, par Christian WOLF, d'Ypres, à Bruxelles (commentaire extraordinairement copieux qui ne comprend pas moins, avec le texte, de 764 pages); 1683, traduction par HÉBERT (avec le *De Cultu feminarum* et le *De Virginibus uelandis*).

XVIIIe siècle : 1709, en tête des *Institutiones Theologicae antiquorum Patrum*; même date, traduction anglaise par William REEVES (avec saint Justin, Minucius Félix, et Vincent de Lérins), à Londres; 1725, traduction par BRAÏER ou BRAYER, à Paris (introuvable); 1729, traduction, à Genève (à la suite de l'*Entretien d'un Catholique avec un Janséniste*); 1733, traduction par le Père CAUBÈRE, S. J.; 1765, par le cardinal THOMASIO (avec Vincent de Lérins), à Rome; 1778, traduction par l'abbé DE GOURCY; 1780 (avec Vincent de Lérins), à Naples; 1784, à Assise.

XIXe siècle : 1822, traduction (posthume) de Dom MEUNIER (mort en 1780), à Chalon-sur-Saône; 1825, traduction par BREGHOT DU LUT et PÉRICAUT, à Lyon; 1845, traduction par COLLOMBET (F.-Z.), à Paris; 1880, par HURTER (*Ss. Patrum opusc. sel.*, Œniponte, vol. IX, avec Vincent de Lérins); 1892, par PREUSCHEN (*Sammlung ausgewählter Kirchen-und dogmengesch. Quellenschriften* hsg. von G. KRÜGER, 1, 3); 1894, par BINDLEY, à Oxford.

XXe siècle : s. d. par VIZZINI, à Rome (*Bibliotheca Sanctorum Patrum*, sér. III, vol. II; avec plusieurs autres traités de Tertullien); 1906, par RAUSCHEN, à Bonn (*Florilegium Patristicum*, fasc. IV).

insère dans le titre même (qui est d'une étonnante prolixité) le défi que voici : « Qui sectas ab Ecclesia romana dissidentes innouant — aut ipsis ita praescribenti Tertulliano diserte respondeant atque replicent, — aut haereseœs (*sic*) palam conuicti, seditiosi taceant, et resipiscant. » Pour se rendre compte de l'état d'esprit des catholiques qui se tournaient ainsi vers le *De Praescriptione*, il suffit au surplus de lire les notes que Migne a empruntées aux commentateurs du XVIe et du XVIIe siècle. On y voit leur constante préoccupation d'appliquer aux doctrines de Luther et de Calvin les observations par où Tertullien avait stigmatisé l'hérésie gnostique. C'est ainsi qu'ils dénoncent les étranges libertés que les protestants, tout comme autrefois les gnostiques, prennent avec l'Écriture [1], ou qu'ils répètent les ironies de Tertullien sur la prétendue « intellectualité » des novateurs [2], etc. [3]. Le *De Praescriptione* est l'inépuisable arsenal où s'arment leurs controverses.

Et il serait aisé de recueillir presque jusqu'à nos jours les témoignages de l'admiration que les théologiens ont toujours professée pour ce *libellus*, si riche de pensée et de style [4].

1. Cf. MIGNE, *Patr. lat.* (1879), col. 35, note 72; col. 63, note 76.
2. P. L., col. 56, note 55.
3. Voir encore P. L., col. 59, note 66 (sur l'autorité du Souverain Pontife); col. 47, note 17 (sur cette hypothèse que la vérité ait attendu les Luthériens, Calvinistes ou Anabaptistes pour se manifester); col. 39, note 87 (sur un argument emprunté par les protestants aux Gnostiques); col. 31, note 58 (sur la vraie nature du feu de l'enfer); col. 19, note 15 (sur le libre examen).
4. Vg. l'abbé DE GOURCY dans la préface de sa traduction (1778), p. IV « < Cet ouvrage >, bouclier impénétrable à tous les traits de l'erreur et de l'hérésie sous quelque forme qu'elle se produise, sous quelque drapeau qu'elle ose combattre, renferme la méthode tout à la fois la plus simple, la plus tranchante et la plus victorieuse contre toutes les sectes séparées de l'Église, qui ont paru jusqu'ici ou qui pourront s'élever jusqu'à la fin des temps. » « Nous les disons fondamentaux, prononce Mgr GERBET à propos du *De Praescriptione* de Tertullien et du *Commonitorium* de Vincent de Lérins, parce qu'effectivement les con-

Que le *De Praescriptione* ait été cher de tous temps aux polémistes et aux apologistes catholiques, c'est ce qui ne saurait surprendre personne. Aucun opuscule de Tertullien n'est plus profondément catholique par ses tendances, par les postulats qu'il implique, par les idées-maîtresses qui lui servent de substructure ou de couronnement. — 1° Et d'abord, nul traité plus *dogmatique*, je veux dire où soit plus souvent mentionné ce fait qu'il y a une *regula fidei* d'un contenu précis, d'une « forme » déterminée, qui s'est historiquement manifestée dans telle et telle condition, et à laquelle l'esprit du croyant est absolument contraint de se conformer. A deux reprises, Tertullien donne le détail de ce *Credo* inéluctable, et il a le plus grand soin, au cours de sa discussion, d'en rappeler chaque fois qu'il le peut la teneur et le caractère obligatoire[1]. — 2° Ajoutons qu'un des raisonnements les plus chers à Tertullien est celui-ci : notre doctrine est ancienne ; elle a pour soi une longue durée qui s'accroît sans cesse et qui n'a point souffert d'interruption. Les hérésies qui visent à la supplanter sont toutes, sans exception, plus récentes qu'elle : elles sont presque toutes d'hier. Elle, au contraire, a déjà derrière elle la majesté des siècles dont l'ombre auguste la protège. Argument qui

sidérations qui y sont développées frappent également toutes les sectes, quelle que soit leur doctrine particulière ; et de même qu'en algèbre on obtient en éliminant les conditions spéciales de tel problème particulier, des formules générales applicables à toute espèce de quantités, de même, en écartant de la lecture de ces deux écrits les noms des hérétiques contemporains et les réflexions accessoires qui s'y rattachent, on voit se dégager, dans sa pureté logique, le principe général de la controverse avec tous ceux qui créent ou choisissent leur foi, suivant la signification propre de ce nom d'hérétiques » [*Coup d'œil sur la controverse chrétienne depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours*, Paris, 1831, p. 39]. Cf. encore Mgr Freppel, *Tertullien* (Paris, 3e éd., 1887), t. II, p. 187 : « Il n'est guère de publication partie du camp des protestants ou des incrédules qui ne se trouve atteinte par ce chef-d'œuvre de l'éloquence au IIe siècle », etc.

1. On trouvera ces passages groupés dans les *Patres apostolici* de Gebhardt-Harnack-Zahn, I, 2, p. 118-120 (Leipzig, 1878).

s'imposait immédiatement aux esprits [1], et qui, loin d'être affaibli par le temps, devait en recevoir une autorité toujours croissante. —3° Puis, que pouvait-on déduire de la théorie développée par Tertullien dans le *De Praescriptione*, sinon une exaltation de l'Église vivante et enseignante? Et, en effet, ce qui ressort de tout le traité, c'est que la certitude en matière de foi est constituée, non pas par la lettre même des Écritures, sur laquelle l'astuce hérétique sait toujours élever des contestations, mais par les décisions de l'Église, dépositaire de la vraie doctrine. « Ubi enim apparuerit esse veritatem disciplinae et fidei Christianae, illic erit et veritas scripturarum, et expositionum, et omnium traditionum Christianorum [2] ». Voilà constitué le « bloc » catholique! « L'Écriture sainte, observe le théologien allemand Mœhler à propos de Tertullien lui-même, n'était donc pas regardée comme différente de l'Évangile vivant, la tradition orale, comme différente des Évangiles écrits, comme une source différente de ceux-ci : de part et d'autre, c'étaient la parole et la doctrine du Saint-Esprit, transmises aux fidèles par les Apôtres, et ces deux espèces de la parole divine étaient considérées comme n'en formant qu'une, comme essentiellement inséparables. Ainsi, lorsque des hérétiques qui s'étaient écartés de l'Évangile vivant de l'Église, en appelaient à l'Écriture sainte, on leur répliquait qu'ils ne pouvaient se référer à ce qu'ils ne comprenaient pas, puisque, n'ayant été composée que dans le sein de l'Église, et n'étant destinée

1. Ainsi Tacite, opposant aux plus récentes pratiques rituelles des Juifs leurs antiques cérémonies, déclare de celles-ci : « Hi ritus quoque modo inducti *antiquitate defenduntur*. » *Histoires*, V, 5; f. Th. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et latins relatifs au Judaïsme*, Paris, 1895, p. 306. — Pour le même état d'esprit, cf. Minucius Felix, *Octavius* VI, 1-3 (éd. Bœnig, Leipzig, 1903, p. 8) « Cum igitur ant fortuna caeca ant incerta natura sit (c'est le païen sceptique Caecilius qui parle), quanto venerabilius ac melius, antistitem veritatis maiorum excipere disciplinam, religiones traditas colere etc... ». Voir aussi les textes cités plus loin, page .

2. *De Praesc.*, XIX, 3.

qu'à l'Église, l'Écriture ne pouvait être comprise que dans l'Église et ne pouvait être mise en contradiction avec l'Évangile vivant [1]. » En somme, Tertullien établissait nettement la prépondérance du magistère oral sur la tradition écrite, et il formulait du même coup une thèse qui devait devenir fondamentale au sein du catholicisme [2]. — 4° Enfin l'esprit général qui se dégage du *De Praescriptione* et qui en pénètre toutes les parties est un esprit essentiellement catholique. C'est pour Tertullien un besoin invincible que de *penser en commun*, que de constater ou d'établir entre les adhérents d'une même foi la plus parfaite identité dans le détail de la croyance. Toute pensée divergente qui se complaît en elle-même, qui s'écarte de la route où la foule chemine, cette pensée-là est pour lui suspecte *a priori*. Toute velléité d'inquiétude ou d'indépendance lui paraît acte formel d'indiscipline. Il y a une règle de foi, qu'on s'y tienne ! *Adversus regulam nihil scire, omnia scire est* [3]. Phrase caractéristique, où un critique allemand apercevait récemment la racine même de la doctrine catholique de la « foi implicite [4] ». — Autant que l'absence de règle dans l'ordre intellectuel, l'incohérence dans l'ordre pratique lui inflige un véritable malaise. Il a un goût natif pour les organisations régulières, où chaque fonction est nettement définie, et où les droits acquis sont sûrs d'être respectés. De là vient partiellement son antipathie contre les hérétiques de son temps, gens

1. *Die Einheit in der Kirche*... Tübingue, 1825, p. 46. Cf. la traduction de Goyau, *Mœhler*, Paris (Bloud), 1906, p. 77.

2. Le Cardinal Franzelin, dans son traité classique *de Divina Traditione et Scriptura*, 3e éd., Rome, 1882, p. 22, donne une pleine approbation au principe de Tertullien, dont il cite les propres paroles. — Voir aussi Sectio I, Caput I, thesis V, p. 30 et suiv. : « Vivens magisterium demonstratur perpetuum organon Traditionis christianae ex disertis verbis evangelicis et apostolicis » ; et p. 94 et suiv.

3. XIV, 5.

4. Georg Hoffmann, *die Lehre von der fides implicita innerhalb der Katholischen Kirche*, Leipzig, 1903.

sine gravitate, *sine auctoritate*, *sine disciplina* [1], chez qui aucune ordonnance fixe ne détermine la place réservée à chacun, ni ne règle l'avancement. « Aujourd'hui ils ont un évêque, demain ils en auront un autre ; aujourd'hui tel est diacre, qui demain sera lecteur ; aujourd'hui tel est prêtre, qui demain sera laïc. On voit des laïcs même chargés de fonctions sacerdotales ! [2] ». Au fond, cet homme si fécond en outrances, si complaisant aux paradoxes, a l'âme d'un consciencieux administrateur, pour qui une exacte hiérarchie est la condition absolue du bon fonctionnement des services.

— Et de ce besoin d'harmonie concertée résulte pour lui très clairement l'absolue nécessité de limiter les droits de la spéculation. Qu'est-ce au fond que l'hérésie? c'est (tout comme la philosophie profane) le fruit du travail présomptueux de l'esprit humain qui croit pouvoir arriver au vrai par ses seules forces. Mais le Christianisme n'est pas matière à spéculation. C'est (Tertullien l'avait dit ailleurs) un *negotium divinum* [3], *prima sapientia* [4]. Le tout est d'y arriver, et une fois qu'on y est venu, de s'y tenir. Mais après la vérité comprise, c'est raison et justice de ne plus la remettre en question. Il y a sous la curiosité où quelques-uns se complaisent, ou bien un certain détachement à l'égard de l'objet de la foi, ou bien une inquiétude sur la valabilité de ses titres. Ceux qui *sentent* véritablement leur croyance n'ont pas ce besoin de se la démontrer. En dehors du cercle des vérités fondamentales (dont il est licite d'inventorier les richesses et d'éclaircir les obscurités), toute recherche ne peut que s'égarer. — Par suite, défense d'entrer en controverse avec l'hétérodoxe. Bien disputer est une chose, mais bien vivre en est une autre, infiniment préférable [5]. L'expérience prouve que la dispute fait

1. XLI, 1.
2. XLI, 8.
3. *Apol.*, XLVI.
4. *Ad Nationes*, I, 4.
5. XIV, 5 « Cedat curiositas fidei, cedat gloria saluti ».

communément du mal aux âmes. Contre ce fait, il n'est pas de considération, quelque spécieuse soit-elle, qui puisse prévaloir : la dispute doit être proscrite ! — Point de vue qui paraît bien avoir été celui auquel s'en sont tenus, avec quelques précisions supplémentaires, les représentants modernes les plus qualifiés de l'autorité catholique. Ils ont peu cru, en général, à la vertu de la discussion avec les hétérodoxes, et, sauf quelques cas exceptionnels, ils l'ont interdite sous des peines sévères [1]. Là encore, Tertullien a devancé le verdict de la théologie, et il en a tracé dans son *De Praescriptione* les linéaments principaux.

1. On peut voir sur cette question le *Manuale* cité plus haut, p. 688 et suiv., de Becan. Voici l'essentiel du chapitre. Question posée : *An liceat cum haereticis disputare de fide?* Réponse : quelquefois non, quelquefois oui. Non, 1° quand le laïc qui discute n'a pas une intention droite, c'est-à-dire quand il discute « tanquam de fide dubitans ». [comparez *De Praesc...* IX et XIV] ; 2° quand il a chance d'être insuffisant à soutenir la dispute ; 3° quand il y a péril pour les auditeurs présents au débat : « Nam facilius percipiunt (simpliciores) plausibilia haereticorum argumenta, quam subtiles ac solidas Catholicorum solutiones, et ideo incipiunt dubitare ant vacillare in fide ». [cf. *De Praesc...* XVIII] ; 4° quand l'obstination bien connue de l'hérétique ne permet d'espérer aucun fruit du débat [cf. *De Praesc...* XVII]. — Oui, 1° quand le laïc est assez rompu à ce genre d'exercice pour être certain de ne scandaliser personne ; 2° quand l'hérétique cherche à corrompre les *simpliciores*, et qu'il y a urgence de lui fermer la bouche. Dans ce dernier cas, c'est même un devoir de contrarier sa propagande. — Mais, d'une façon générale, Becanus considère comme *plus probable* l'opinion qui interdit absolument aux laïcs toute espèce de discussion *de fide*, en raison de la prohibition portée en ces termes par le pape Alexandre : « Inhibemus quoque ne cuiquam laïcae personae liceat publice vel privatim de fide catholica disputare. Qui uero contra fecerit excommunicationis laqueo innodetur. » — Quant au clerc, il est coupable s'il discute quoiqu'*indoctus*, mais c'est seulement contre le droit naturel qu'il pèche, en s'exposant au danger de se tromper.

Il est à observer que Becan ne prétend pas à autre chose qu'à résumer ici la doctrine la plus autorisée parmi les théologiens antérieurs à lui. On trouvera une solution analogue émanant de la congrégation de la Propagande, en date du 7 février 1645, dans les *Collectanea s. Congregationis de Propaganda Fide*, Rome, 1893 [sans nom d'auteur].

III

Certes, il y avait dans toutes ces affirmations de quoi établir parmi les catholiques la remarquable unanimité d'estime dont nous avons vu que le *De Praescriptione* fut l'objet. Mais, sous ce rapport, il est tel traité de saint Cyprien et surtout de saint Augustin qui eût pu, pour l'esprit général et la richesse des aperçus, disputer légitimement à celui de Tertullien le rang qu'il prit dans la faveur des théologiens. Ce qui mit à part le *De Praescriptione*, ce qui lui maintint le privilège d'admiration dont j'ai donné les preuves, ce fut *l'argument de prescription* proprement dit, règle lumineuse, tranchante, d'une utilisation si pratique et si décisive [1].

Au temps même où il écrivait l'*Apologeticus*, Tertullien en avait déjà aperçu l'efficacité possible. Il l'avait opposée nettement aux philosophes païens, fortement soupçonnés d'avoir pillé les Écritures, et aux hérétiques eux-mêmes : « Expedite autem praescribimus adulteris nostris, illam esse regulam ueritatis quae ueniat a Christo transmissa per comites ipsius, quibus aliquanto posteriores diuersi isti commentatores probabuntur [2]. » Puis, avec une patience de juriste, habitué à pousser un principe jusqu'à ses dernières conséquences, il reprit l'idée qu'il n'avait fait qu'indiquer en passant, et il lui donna, par une patiente analyse, toute la portée qu'elle était susceptible de recevoir.

1. Voir, outre les multiples témoignages inclus dans les éditions citées plus haut, Bossuet, *Première instruction pastorale sur les promesses de l'Église*, chap. xxvi (éd. de Bar-le-Duc, 1862, t. V, p. 404). Il développe la théorie de la prescription d'après Tertullien, et il conclut : « Cet argument est égal contre toutes les hérésies, elles y sont toutes également convaincues » ; Dom Ceillier, *Apologie de la morale des Pères de l'Église*, 1718, p. xx, y voit « une règle sûre et invariable qui est pour les nouvelles comme pour les anciennes hérésies ». Cf. aussi Freppel, *Tertullien*, 3e édition, 1887, t. II, p. 216.

2. *Apol.*, xlvii, 10 (éd. Rauschen, *Floril. patristicum*, fasc. VI, Bonn, 1906).

Déjà saint Irénée avait posé en fait l'indéfectibilité des églises apostoliques et la nécessité de recourir à elles dans les cas controversés [1]. Mais il n'avait pas songé à fonder le fait en raison. C'est à quoi Tertullien s'emploie tout d'abord. Il ne fait qu'un sommaire appel aux Écritures, car il tient à éviter l'apparente pétition de principe dont on ne manquerait pas de l'accuser s'il s'appuyait sur elles pour en ôter l'usage aux hérétiques [2]. Il se contente donc d'invoquer la parabole qui nous montre le Seigneur semant le bon grain, puis le diable venant à son tour semer par dessus l'ivraie, — par quoi il faut entendre que « ce qui a la priorité est vérité venue du Seigneur, et que ce qui est introduit postérieurement est fausseté étrangère [3]. » Or nul doute qu'historiquement l'hérésie ne soit postérieure à la doctrine contre laquelle elle se dresse après s'en être séparée. — Mais ce qui est plus décisif encore, c'est l'uniformité doctrinale des Eglises catholiques. Il est loisible à chacun de la constater. Il suffit pour cela de passer de l'une à l'autre et de comparer leur enseignement. Est-il vraisemblable qu'une erreur initiale ait abouti à une si frappante unanimité? que, se

1. *Adu. Haer.*, III, 3, 1 et suiv. (*P. G.*, VII, 848).

2. Cf. XXXVII, 1 : « ... quos sine scripturis probamus ad scripturas non pertinere. »

3. XXXI, 3 : « Id esse dominicum et uerum, quod sit prius traditum; id autem extraneum et falsum, quod sit posterius inmissum. » Cf. XXXV, 3 : « Posterior nostra res non est, immo omnibus prior est : hoc erit testimonium ueritatis ubique occupantis principatum. » L'article de M. F. Cumont, *La polémique de l'Ambrosiaster contre les Païens* (*Rev. d'hist. et de littér. relig.*, t. VIII (1903), p. 417) me fournit ici d'assez piquants rapprochements. Les prêtres de Cybèle prétendaient que « pour faire concurrence à l'antique religion phrygienne, ses ennemis en avaient fait une imitation manifestement mensongère, car *ce qui est inventé après coup ne peut être la vérité :* nec enim uerum esse posse, aiunt, quod postea inuentum » (*P. L.*, XXXV, 2279). « Pareillement les païens de Rome allaient répétant, vers l'an 375, que l'antiquité de leur religion était la preuve de sa vérité, car disaient-ils, ce qui est antérieur ne peut être faux : quia quod anterius est, inquiunt, falsum esse non potest » (*P. L.*, XXXV, 2345).

trompant, elles se soient trompées toutes exactement de la même façon? « Nullus inter multos euentus unus est exitus; variasse debuerat error doctrinae ecclesiarum [1]. » L'assistance permanente de l'Esprit-Saint se trahit là clairement.

Donc l'Église du IIIe siècle commençant est bien celle-là même à qui le Christ a remis, par l'intermédiaire de ses apôtres, l'*instrumentum fidei*. Et, de cet « instrument », elle est, par le fait même de cet usage ininterrompu, légitime et unique propriétaire.

Dès lors à quoi bon entamer le débat avec ceux qui, sortis de son sein ou venus du dehors, prétendent l'évincer du domaine qui est le sien? Il faut trancher dans le vif en leur opposant purement et simplement une fin de non recevoir.

IV

La construction est aussi ingénieuse qu'élégante. C'est le droit romain qui lui sert d'armature et qui lui donne son impressionnante autorité. En soudant ainsi la théologie à la jurisprudence, Tertullien conférait à l'une tout le prestige que celle-ci exerçait déjà sur les esprits. De par les codes, toute doctrine qui irait à l'encontre du *Credo* officiel des Églises se condamnerait elle-même et point ne serait besoin de l'écouter.

Mais, d'autre part, un pareil radicalisme n'allait-il pas sans les plus graves inconvénients?... Le péril qu'il créait, c'était l'apathie intellectuelle se défiant de tout examen, se reposant avec une sérénité totale sur la légitimité certaine de sa croyance, se résignant paisiblement à ignorer. A quoi bon se fatiguer l'esprit sur les choses de la foi, — tâche surérogatoire, labeur de luxe, — au lieu de jouir paisiblement de la possession de la vérité, en suivant de loin, avec un sourire de tranquille ironie, les imprudents qui la cherchent encore?

1. XXVIII, 2.

Puis, à se refuser perpétuellement à toute discussion *sur le fond* avec les hétérodoxes, ne finirait-on pas par déterminer en eux la certitude que ce déclinatoire n'était au fond qu'un abri tutélaire pour l'ignorance, qu'un moyen commode de pallier le défaut d'arguments valables? Quel dommage alors pour les sincères qui pourraient se trouver parmi eux!

Ces inconvénients divers de la tactique qu'il préconisait, il n'est pas douteux que Tertullien ne les ait entrevus. S'il l'avait crue véritablement décisive, il aurait eu un parti très simple à prendre : celui d'éluder en toute occasion la controverse avec les hérétiques. Or à la fin même du *De Praescriptione*, il annonce des polémiques spéciales contre telle et telle hérésie : *etiam specialiter quibusdam respondedimus*. Et l'on sait s'il a tenu sa promesse, et ce qu'il a dépensé d'érudition, de verve et d'éloquence pour réduire les plus dangereuses d'entre elles.

Au cours de ces traités contre les hérétiques, il lui est arrivé maintes fois d'invoquer l'argument de prescription [1].

1. Voici la liste des principaux passages où Tertullien le met en valeur (ailleurs que dans le *De Prescriptione*) : 1° Le morceau de l'*Apologeticus* cité plus haut. 2° *Adu. Marcionem*, I, 1 (Œhler, II, 49; Kroymann, p. 292, l. 4). Il est certain que Marcion a apostasié sa foi première. Tertullien en conclut que celle qu'il a adoptée ensuite est sûrement fausse : « In tantum enim haeresis deputabitur quod postea inducitur, in quantum ueritas habebitur quod retro et a primordio traditum est. Sed alius libellus hunc gradum sustinebit aduersus haereticos, etiam sine retractatu doctrinarum reuincendos, quod hoc sint de praescriptione nouitatis. » Toutefois il veut bien accepter le combat « ne compendium praescriptionis ubique aduocatum diffidentiae deputetur ». 3° *Adu. Marc.*, I, 9 (Œhler, II, 56; Kroymann, p. 301, l. 10). Ici Tertullien pose simplement en fait (tel est fréquemment le sens du verbe *praescribere*) que le Dieu de Marcion n'a pu, en bonne logique, ne manifester aucun effet de sa puissance et de sa bonté jusqu'au jour où Marcion l'a fait connaître : « sed breuiter proponam et plenissime exsequar, prescribens Deum ignorari nec potuisse nomine magnitudinis nec debuisse nomine benignitatis. » 4° *Adu. Marc.*, I, 21 (Œhler, II, 71; Kroymann, p. 317). Le mot de *praescriptio* n'est pas articulé. Mais Tertullien montre à

Mais, notons-le, il est exceptionnel qu'il s'y réfugie comme en une citadelle inexpugnable. Ce n'est guère que sur des points particuliers qu'il en fait état, pour en finir sur tel

Marcion que, depuis le Christ, aucune controverse ne s'est élevée sur Dieu lui-même. La règle de foi est demeurée sur ce point inentamée. Donc c'est Marcion qui a inventé son Dieu, et n'étant pas prophète, il n'y a aucun droit. 5° *Adu. Marc.*, I, 22 (Œhler, *ibid.*; Kroymann, p. 318, l. 19), Tertullien déclare qu'il va essayer de renverser cet *antichristus* : « relaxata praescriptionum defensione. » 6° *Adu. Marc.*, III, 1 (Œhler, II, 122 ; Kroymann, p. 377, l. 15). Rappel contre Marcion de la règle de prescription : « Facillime hoc probatur apostolicorum et haereticorum ecclesiarum recensu, illic scilicet pronuntiandam regulae interuersionem ubi posteritas inuenitur. » 7° *Adu. Marc.*, III, 3 (Œhler, II, 124; Kroymann, p. 379, l. 15). Le Dieu de Marcion est sûrement faux, parce que postérieur : « Igitur si priorem uenisse et priorem de posteris pronuntiasse hoc fidem cludet, praedamnatus erit et ipse iam ab eo quod posterior est agnitus, et solius erit auctoritas creatoris hoc in posteros constituendi, qui nullo posterior esse potuit. » 8° *Adu. Març.*, IV, 4 (Œhler, II, 164; Kroymann, p. 428, l. 24). Nous disputons tous deux, dit Tertullien à Marcion, pour savoir quel est le véritable Évangile de Luc, celui des catholiques ou celui que tu as retouché : « Quis inter nos determinabit, nisi temporis ratio, ei praescribens auctoritatem quod antiquius reperietur, et ei praeiudicans uitiationem quod posterius reuincetur ? » Et il développe cette idée que ce qui est postérieur ne saurait être vrai. 9° *Adu. Marc.*, IV, 5 (Œhler, II, 167; Kroymann, p. 432, l. 7). Tertullien démontre par la même règle l'illégitimité des églises de Marcion : « His fere compendiis utimur, cum de Euangelii fide aduersus haereticos expedimur, defendentibus et temporum ordinem posteritati falsariorum praescribentem, et auctoritatem ecclesiarum traditioni apostolorum patrocinantem, quia ueritas falsum praecedat necesse est, et ab eis procedat a quibus tradita est. » 10° *Adu. Marc.*, IV, 10 (Œhler, II, 178; Kroymann, p. 446). Le sens de *praescriptio* est analogue ici à celui du passage cité plus haut (n° 3). 11° *Adu. Marc.*, IV, 38 (Œhler, II, 260 ; Kroymann, p. 549, l. 27). Même observation. 12° *Adu. Marc.*, V, 19 (Œhler, II, 330; Kroymann, p. 642, l. 26). A propos de l'Évangile de Marcion : « Soleo in praescriptione aduersus haereses omnes de testimonio temporum compendium figere, priorem uindicans regulam nostram omni haeretica posteritate. » 13° *Adu. Hermogenem*, I (Œhler, II, 339; Kroymann, p. 126, l. 3) : « Solemus haereticis compendii gratia de posteritate praescribere. In quantum enim ueritatis regula prior, quae etiam futuras haereses praenuntiauit, in tantum posteriores quaeque doctrinae haereses praeiudicabuntur, quia sunt quae futurae ueritatis antiquiore regula praenuntiabuntur. » 14° *Adu. Praxean*, II

article où la discussion risquerait de s'éterniser [1]. Le plus souvent, il n'en parle que comme d'une machine de guerre tenue en réserve, dont il ferait usage s'il le voulait, mais qu'il préfère laisser en arrière du champ de bataille parce qu'il a d'autres moyens de vaincre l'ennemi. S'il évite d'alléguer le *compendium praescriptionis*, la méthode abrégée de prescription, c'est qu'il ne veut pas laisser croire à ses adversaires qu'il se défie de la bonté de sa cause [2]. Il se donne donc les airs de condescendre à des discussions auxquelles il aurait strictement le droit de se dérober. Mais enfin il les accepte! et cette attitude nous induit à croire qu'il sentait bien les insuffisances de sa théorie.

En réalité, on aperçoit sans trop de peine la préoccupation qui la lui a dictée. C'est une préoccupation d'homme d'Église qui se sent charge d'âmes, et qui a mesuré la faiblesse des âmes dont il est responsable. « Nam et multi rudes, et plerique sua fide dubii, et simplices plures quos instrui,

(Œhler, II, 655; Kroymann, p. 229, l. 14). Il vient de citer la règle de foi : « Hanc regulam ab initio Euangelii decucurisse, etiam ante priores quosque haereticos, nedum ante Praxean hesternum, probabit tam ipsa posteritas omnium haereticorum quam ipsa nouellitas Praxeae hesterni. Quo peraeque aduersus haereses iam hinc praeiudicatum sit id esse uerum quodcumque primum, id esse adulterum quodcunque posterius. Sed salua ista praescriptione ubique tamen propter instructionem et munitionem quorundam dandus est etiam retractibus locus, uel ne uideatur unaquaeque peruersitas non examinata, sed praeiudicata damnari. » 15° *De Carne Christi*, II (Œhler, II, 428). Il prouve à son adversaire (c'est encore à Marcion qu'il s'en prend) que sa première foi, celle à laquelle il a renoncé, venait de la tradition et était par conséquent la bonne : « Igitur rescindens quod credidisti, iam non credens rescidisti, non tamen quia credere desisti, recte rescidisti, atquin rescindendo quod credidisti probas ante quam rescinderes aliter fuisse. Quod credidisti aliter, illud ita erat traditum. Porro quod traditum erat, id erat uerum, ut ab eis traditum quorum fuit tradere... Sed plenius eiusmodi praescriptionibus aduersus omnes haereses alibi iam usi sumus. »

1. Voir plus haut les textes 7°, 8°, 9°.

2. Voir les textes 2°, 5°, 6°, 12°, 13°, 14°, 15° : j'appelle surtout l'attention sur les textes 2° et 14°. Il est à noter que dès le *De Praescriptione* il laissait percer la même inquiétude (xvi, I).

dirigi, muniri oportebit[1] ». Des esprits d'une culture raffinée, et dont la subtilité séduisante n'est jamais prise au dépourvu, s'ingénient à souffler leurs inquiétudes ou leur scepticisme aux naïfs qui les écoutent. De là pour beaucoup, surtout pour ceux qui se piquent d'intellectualisme, de mortelles anxiétés, et parfois pis encore. Il ne faut plus que pareil scandale se reproduise. Si Tertullien arrive à démontrer aux masses catholiques que sûrement elles possèdent la vérité et qu'elles peuvent exclure de toute contestation ceux qui parlent contre la foi telle que l'Église l'enseigne, quel pas décisif et quel support pour les consciences un peu hésitantes ! Toute dispute deviendra dès lors inutile, puisqu'il sera démontré que les hérétiques n'ont pas le droit de disputer. Et ainsi sera abolie pour les chrétiens encore fidèles la tentation même de s'approcher du redoutable engrenage où plusieurs déjà se sont laissé agripper.

La suppression de tout contact entre orthodoxes et hétérodoxes, tel est l'idéal de Tertullien[2]. Mais une fois le gros des troupes bien en sûreté dans la citadelle catholique, Tertullien n'hésite pas à faire personnellement les plus brillantes sorties contre l'ennemi, tant pour rassurer supplémentairement les siens[3] que pour jeter le désarroi dans le camp adverse. Il les devait à l'honneur de sa cause et, au surplus, il est si pleinement maître de ses moyens d'attaque, qu'il lui eût été trop douloureux de les laisser inemployés.

Il n'en est pas moins vrai que la façon séduisante et cavalière dont il avait soutenu sa thèse devait exercer sur

1. *Resurr. carnis II* (Kroymann, p. 28, l. 3 ; cf. *Adu. Gnosticos Scorpiace* I (Reifferscheid, p. 145, l. 10) : « Nam quod sciant multos simplices ac rudes, tum infirmos, plerosque uero in uentum, et si placuerit Christianos. »

2. Pareillement les docteurs juifs interdisaient aux leurs de converser avec des chrétiens. Justin, *Dial. cum Tryphone*, XXXVIII.

3. Propter instructionem et munitionem quorundam... Cf. plus haut, le texte n° 14.

les apologistes à venir la plus durable influence. Nous aurons à en suivre les traces, et peut-être aussi à noter quelques mécomptes dont il est indirectement responsable. Mais un tel spectacle ne laisse pas d'être instructif, et nous renseignera sans doute sur la véritable portée, déjà entrevue, de l'argument de prescription.

Fribourg (Suisse).

P. DE LABRIOLLE.

INTRODUCTION A LA PRATIQUE DES FUTURS BOUDDHAS

(BODHICARYĀVATĀRA)

PAR ÇĀNTIDEVA[1]

AVANT-PROPOS

Bodhicaryāvatāra signifie : « Introduction à la pratique de la Bodhi », ce qui, d'après le texte du livre et la version tibétaine, doit s'entendre : « Introduction à la pratique des Bodhisattvas ».

La *Bodhi*, c'est la connaissance, nourrie par les bonnes œuvres, qui fait les Bouddhas ; c'est l'illumination suprême que Çākyamuni a conquise sous l'Arbre, après avoir vaincu Māra, dieu de l'amour et de la mort. Jusqu'à ce moment, dans sa dernière existence comme dans ses vies antérieures, il était un *Bodhisattva*, c'est-à-dire un « futur Bouddha », un « candidat à la Bodhi ».

1. Le texte sanscrit du Bodhicaryāvatāra a été publié par MINAYEFF, dans *Zapiski*, IV, 1889, sous le titre « La doctrine du salut dans le Bouddhisme postérieur. » Cette édition princeps a été reproduite dans le *Journal of the Buddhist Text Society*. De l'auteur de la présente traduction, 1. Le texte du chapitre IX avec le commentaire y afférant (*Bouddhisme, Études et matériaux*). 2. le texte et le commentaire complets (en cours d'impression dans la *Bibliotheca Indica*), 3. des essais de traduction des chapitres I-V et X dans le Muséon (1892). M. A. BARTH a loué le livre de Çāntideva : « C'est une très belle œuvre aussi que le *Bodhicaryāvatāra*, la dernière publication non posthume que nous devions au regretté Minayeff, une sorte de pendant bouddhique de l'*Imitation*, dont il respire l'humble renoncement et l'ardente charité. Il nous révèle dans le bouddhisme hindou du VIIe siècle un côté que nous ne lui connaissions pas : le véritable esprit de l'apostolat n'y était pas éteint, et, dans ses rangs, il ne comptait pas que des bonzes... ». (*Bulletin des Religions de l'Inde*, dans R. H. R., 1893, p. 19 du tiré à part).

Sur Çāntideva, voir l'Introduction de Cecil Bendall au *Çikṣāsamuccaya*, ci-dessous, p. 135, n. 1.

1. La plus ancienne littérature, dite du « Petit Véhicule », considère les Bouddhas et les futurs Bouddhas comme des êtres infiniment rares : on nomme surtout trois Bouddhas du passé, Çākyamuni, et le Bouddha de l'avenir, Maitreya, « le bienveillant », qui n'est encore qu'un « futur Bouddha ». On raconte les vies anciennes de Çākyamuni, et comment, sous des formes animales ou humaines, il s'est exercé dans les diverses vertus ; on le montre, dans son avant-dernière existence, comme le roi des « dieux satisfaits », et, dans la dernière, comme un homme au corps merveilleux, « portant les marques des grands hommes », marques qu'il partage avec les « rois souverains ».

Mais l'idée ne se fait jour nulle part que la destinée de futur Bouddha et de Bouddha ne soit pas une destinée d'exception. Le fidèle n'aspire pas à devenir Bouddha : tout ce qu'il souhaite, c'est d'acquérir la qualité d'Arhat, ascète mûr pour l'anéantissement, et qui vit sa dernière existence ; c'est de sortir du cercle des transmigrations, et d'entrer dans le *nirvāṇa*.

Le concept du *nirvāṇa* qui est la cessation de la vie sensible, passionnelle, consciente, domine le concept d'Arhat. Pour ne plus renaître, l'Arhat doit détruire le désir, d'où l'action, d'où le fruit de l'action, c'est-à-dire une nouvelle existence. Sa loi sera donc l'abstention. Et, à ce code moral, tout entier négatif, se superposera une discipline intellectuelle tendant à la suppression actuelle de la conscience ; c'est la pratique des quatre « extases ». — Le Bouddha, réceptacle de toute connaissance, trésor de tous les mérites, est un utile objet de méditation ; mais il n'est pas un dieu secourable, il n'est pas non plus un modèle.

2. Dans les livres qui forment la littérature dite du « Grand Véhicule », la conception religieuse est radicalement transformée. On s'est rendu compte que la sainteté égoïste de l'Arhat, préoccupé de son seul salut, supposait le désir de la non-existence, aussi passionnel que le désir de l'existence ; on a conçu des doutes sur l'efficacité des « extases ». D'autre part, on a perfectionné le caractère du Bouddha, et reconnu un sauveur compatissant dans le maître de pitié dédaigneuse et glacée : « C'est à vous de travailler à votre salut, disait-il, les Bouddhas se contentent de montrer le chemin. » Sans nier radicalement, et avec une parfaite suite dans le raisonnement, les doctrines de délivrance du Petit

Véhicule, en se défendant même contre le reproche de déprécier les « Bouddhas pour eux-mêmes » et les Arhats[1], les docteurs du Grand Véhicule sont portés à croire que les Bouddhas seuls sont parvenus à la délivrance, ou du moins que la carrière de futur Bouddha (*Bodhisattvacaryā*) est, pratiquement, le seul chemin de la délivrance. Il était inévitable que les fidèles prissent pour modèle leur seigneur humanisé et divinisé, compatissant et tout-puissant.

Le vœu de devenir Bouddha pour le salut du monde, ou « pensée de Bodhi », tel est le « Grand Véhicule » où toutes les créatures sont appelées à prendre place. Le fidèle bouddhiste, dès qu'il a formulé ce vœu, devient un « *bodhisattva* » ou « candidat à l'illumination suprême ». Il doit, d'un effort persévérant, et dans le seul intérêt des créatures, accumuler les mérites et la connaissance qui mûriront un jour en « Bodhi ». Au sage égoïste, praticien des extases, de l'ancien Bouddhisme, se substitue un saint compatissant, avide de souffrances, de charités et de science.

Ce saint, ou plus exactement ce futur saint, a non seulement des maîtres et des modèles, il a encore des protecteurs, des dieux à son service. Tandis que le Bouddha des vieux livres était, depuis le *nirvāṇa*, un « dieu mort », les Bouddhas du Grand Véhicule tendent à devenir aussi actifs, aussi compatissants que les « futurs Bouddhas ». Or si le « futur Bouddha », au début de sa carrière, n'est qu'un être médiocre, dans lequel est née comme par miracle la bonne pensée de sauver les créatures en devenant Bouddha, il est trop évident qu'il s'acheminera par des étapes successives vers la haute sainteté dont il a conçu le désir, et que sa dignité ontologique croîtra parallèlement. Tandis que, misérable pécheur, chargé du lien de l'ignorance, du lien des fautes anciennes et des fautes futures, je forme la « bonne pensée » par la grâce des Bouddhas, par un soudain éclair de clairvoyance dans la nuit obscure de mon péché, tandis que je suis encore incapable de mettre en pratique le vœu (*praṇidhi*) que les Bouddhas ont suscité dans ma pensée, il y a autour de moi, témoins de tous les instants, des êtres sublimes, des saints qui pourraient entrer

1. Voir ci-dessous, p. 455, note 1.

dans le *nirvāṇa* s'ils le voulaient, mais qui préfèrent demeurer dans le « monde du devenir » (*saṃsāra*) uniquement pour mon salut, pour le salut de tous ceux qui souffrent. Ces êtres sublimes, ces Bodhisattvas « gradés » (*bhūmiprāpta*), qui possèdent les « terres » ou « grades » supérieurs des futurs Bouddhas, ce sont en vérité des dieux vivants : on les prie, et ils entendent les prières[1].

3. Le Bouddhisme du Grand Véhicule, — et c'est son indiscutable originalité, — en même temps qu'il organisait ainsi une vie spirituelle toute d'activité, d'adoration et de miséricorde, développait jusqu'à leurs dernières conséquences les principes nihilistiques de l'ancienne école bouddhique. Le Bouddha, — du moins la tradition la plus archaïque en fait foi, — avait affirmé qu'il n'existe pas de « moi » permanent, et enseigné que l'homme n'est autre chose qu'un complexe d'éléments, les uns matériels, les autres spirituels, complexe dont la responsabilité des actes maintient l'intégrité à travers les existences successives, et dont la dissolution suivra nécessairement la « dégustation » des fruits des actes anciens et la cessation d'actes nouveaux. Le Grand Véhicule a systématisé et rationnellement « démontré » cette doctrine ; bien plus, il a reconnu que les phénomènes eux-mêmes n'existent pas en réalité, et il a résumé toute psychologie et toute cosmologie dans ce seul mot : « vacuité » (*çūnyatā*). Par la connaissance de la « vacuité », on supprime l'illusion de la pensée. L'illumination parfaite des Bouddhas n'est autre chose

1. Je me sers de la majuscule pour distinguer ces deux catégories de futurs Bouddhas : les *bodhisattvas*, ou « futurs Bouddhas qui commencent » (*ādikarmika*), chez lesquels il y a tout au moins un désir de charité ; mais ils peuvent manquer de moralité comme de science ; ils peuvent commettre des péchés graves et renaître dans les enfers, etc. Les *Bodhisattvas*, non seulement évitent tout péché mais possèdent un « corps de jouissance » (*sambhogakāya*) ; trônent dans les Paradis à côté des Bouddhas ; s'incarnent et se manifestent dans tous les mondes, enfers y compris, pour sauver les créatures. Les « terraces » ou « grades » des « futurs Bouddhas » sont tantôt au nombre de dix (Mahāvastu, Daçabhūmaka, Madhyamakāvatāra), tantôt au nombre de sept (Bodhisattvabhūmi). Je n'entrerai pas ici dans les détails (Voir le « Sommaire du Bodhisattvabhūmi » dans Muséon 1905 et suiv. et le Madhyamakāvatāra, texte tibétain dans Bibliotheca Buddhica et traduction en préparation).

que la conscience du vide universel, c'est-à-dire une non-conscience définitive [1].

4. Pour devenir Bouddha, le fidèle doit, avons-nous dit, acquérir les mérites (*puṇya*) et la connaissance (*jñāna*) d'un Bouddha. C'est la double provision, le double « équipement » (*saṃbhāra*). Par mérites, on entend surtout le « don » ou charité; par connaissance, la science du vide : il semble que la contradiction soit flagrante. Mais, en psychologues affinés, les bouddhistes observent qu'il est impossible d'être charitable si l'on croit à la permanence, à l'existence du « moi » ; que, d'autre part, l'illusion de l'égoïsme est trop profondément enracinée pour que la vue abstraite du néant ontologique la détruise du premier coup: il y faut, non seulement un exercice répété (*abhyāsa*), mais encore un entraînement pratique, c'est-à-dire l'habitude de donner, l'habitude de se sacrifier au prochain. La science et la charité sont donc comme les deux ailes de l'oiseau; elles se complètent et se perfectionnent réciproquement.

Le fidèle (*bodhisattva*) doit, d'abord, en présence de tous les Bouddhas et de tous les Bodhisattvas, faire vœu de devenir Bouddha pour le salut des créatures ; il applique toutes ses bonnes œuvres à cette intention, il pratique les vertus parfaites (*pāramitās*) [2] qui sont la charité, œuvres spirituelles et temporelles; la moralité, ou observation des lois prohibitives de l'ancien Bouddhisme; la patience, tant à l'égard de la souffrance que des injures ; la science, c'est-à-dire la connaissance vraie du vide. Les vertus de force et de méditation, recueillement ou concentration de la pensée, servent à l'acquisition du mérite et de la science.

5. Comme son titre l'indique, « l'Introduction à la pratique des bodhisattvas », développement du schéma qui vient d'être exposé,

1. Voir nos *Études de Dogmatique Bouddhique*, *J. As.* 1903, II.

2. C'est-à-dire les vertus qui vont de l'autre côté du saṁsāra, qui vont au nirvāṇa : telle, de sa nature la science (*prajñā*). Les autres vertus sont des *pāramitās* quand leur mérite est appliqué à l'acquisition de l'état de Bouddha; elles sont dites pures et surnaturelles (*lokottara*) quand elles sont « parfumées » par le vide, quand, par exemple, la charité est pratiquée sans qu'on ait notion de l'aumône, de celui qui donne, de celui qui reçoit.

est un traité de la vie spirituelle qui conduit à l'état de Bouddha. L'auteur, Çāntideva, théologien du VIIe siècle, expose une doctrine depuis longtemps traditionnelle, nous ne saurions en douter. Dans quelle mesure il peut l'avoir perfectionnée, dans quelle mesure il faut lui faire gloire des pensées émues ou ingénieuses qui abondent dans son ouvrage, il est possible de le dire avec quelque précision. Mais ce n'est pas pour l'instant d'un intérêt urgent, car le lecteur se préoccupe peu de la gloire littéraire ou de la sainteté de notre auteur. Disons seulement que plusieurs de ses strophes, constituant un rituel complet : « confession des péchés, refuge en Bouddha, complaisance en Bouddha, application du mérite, don de soi-même, etc. », sont canoniques. — En lisant Çāntideva, nous apprenons à connaître le Bouddhisme du Grand Véhicule et la vie spirituelle qu'il enseigne[1].

Or ce n'est pas chose indifférente. Comment les adeptes de Çākyamuni, sans abandonner les prémisses nihilistiques et athées de leur dogmatique, ont réalisé ce tour de force d'y introduire la dévotion et la charité, c'est en vérité un problème de dialectique hindoue auquel je ne désespère pas d'intéresser des lecteurs qui ne font pas métier d'Indianisme[2]. Mais la question est plus haute. Dans les pages qui vont suivre, si on néglige quelques raffinements scolastiques, et des traits un peu trop hindous pour ne pas choquer par leur exotisme, j'espère qu'on appréciera l'élévation et la solidité du raisonnement et du sentiment : dans le fond, étroitement associées avec des vues ascétiques et métaphysiques, avec la sagesse « à la stoïcienne » du vieux Bouddhisme, les deux idées « qui renferment toute la loi et tous les prophètes » : la paternité des Bouddhas et la fraternité des créatures[3] ; une théologie qui avoisine la nôtre, avec des saints et la communion des saints, mais dans laquelle Dieu est remplacé par la loi auto-

1. Çāntideva a composé une somme des textes du Grand Véhicule relatifs aux « règles de vie » (au sens le plus large du mot) des candidats à la Bodhi. Cet ouvrage, le *Çikṣāsamuccaya*, édité par Cecil Bendall (Bibliotheca Buddhica) — qui en laisse une traduction inachevée, entreprise avec le concours du Dr Rouse — nous renseigne en détail sur les sources du *Bodhicaryāvatāra*. Malheureusement, il est presque impossible de fixer la date de ces sources.

2. Voir surtout le chapitre IX du présent ouvrage.

3. Voir, par exemple, VI, 119 et suiv.

matique de la rétribution des actes qui, en somme, n'est qu'une manière de se représenter la Justice Incréée [1]; une merveilleuse puissance d'illusion alimentée par un enthousiasme sobre et raisonneur, ce long espoir et cette vaste pensée de devenir un Bouddha souverain: mais on y verra moins d'orgueil que de force et de charité. Car si le futur Bouddha doit accomplir des tâches difficiles pendant les trois « périodes incalculables » de son noviciat, la plus difficile est de détruire l'amour de soi. Que les Arhats et les Hindous païens s'absorbent dans la contemplation béate du bout du nez ou d'un morceau du firmament aperçu à travers une lucarne ! puérils stratagèmes pour détruire la passion et l'ignorance ! La seule ressource est d'agir, de travailler sans relâche pour réjouir les Bouddhas et soulager les créatures.

Mais cette action n'est pas imprudente et désordonnée : il y a un code précis, une thérapeutique morale, ingénieuse et détaillée, d'une portée indiscutablement pratique et remarquablement équilibrée, surtout si l'on se souvient que les bouddhistes sont des Hindous. La « pratique du bodhisattva » est une école d'humilité, de ferveur et de bon sens: elle subordonne la méditation extatique à l'observation de la loi morale et à l'activité charitable; elle ouvre des horizons illimités de sacrifice et de gloire, mais elle détermine les prières quotidiennes et descend jusqu'à la casuistique ; elle affermit le sol sous le pied du débutant ; elle est soucieuse de toutes les épines, de tous les faux pas.

Quelques mots sur cette traduction. Çāntideva, quoiqu'il s'en défende, a écrit une œuvre littéraire. Sans être du premier ordre, il a du style et de la composition. Mais il est superflu de dire qu'il ne compose ni n'écrit à notre manière. Tantôt sec, technique, laconique; tantôt imagé et diffus, suivant qu'il expose une doctrine austère ou rencontre un lieu commun. Ce qui gêne surtout le lecteur occidental, c'est ce caractère, commun à toute la littérature versifiée de l'Inde, que la stance constitue l'unité de style. Rarement une stance complète la précédente ; c'est par superposition, plutôt que par complément, qu'elle ajoute quelque chose

1. Dans d'autres livres du Grand Véhicule, Amitābha fait tout à fait figure de « Dieu » et son paradis, « la Bienheureuse Terre », est, ou peu s'en faut, éternel.

à la pensée. D'où une manière hachée et fatigante. — Dans une traduction, cette insuffisance stylistique s'accuse outre mesure ; car, si on veut rester intelligible et fidèle, on doit largement utiliser le commentaire. C'est ce que j'ai fait, non sans hésitation, en mettant entre parenthèses tout ce qui provient de cette source. Mais Çāntideva déclare en propres termes que son ouvrage a été composé pour son propre usage : s'il l'a publié, c'est dans la pensée que « quelqu'un, fait comme lui, y pourrait trouver quelque utilité ». On lui fait grand tort en estropiant ses strophes, mais on ne le trahit qu'à demi. L'important est de le traduire et de le lire avec sympathie, pour rendre hommage à sa ferveur spirituelle, pour se réjouir qu'une lumière religieuse aussi pure et aussi vive ait pu briller à travers le fatras mythologique, dialectique et rituel du Bouddhisme.

Gand.

LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN

CHAPITRE PREMIER

ÉLOGE DE LA PENSÉE DE BODHI[1]

1) Devant les Bouddhas, devant leurs fils [les Bodhisattvas], devant le corps de la Loi, je me prosterne avec un respect profond, et devant tous les amis spirituels[2]; car je vais exposer le chemin de la vie religieuse des [bodhisat-

1. La pensée de Bodhi, *bodhicitta*, est la pensée de devenir Bouddha pour le salut des créatures.

2. Comme il convient, le livre débute par l'hommage au « triple joyau » ou aux « trois perles », c'est-à-dire, dans l'ancien Bouddhisme, le Bouddha (Çākyamuni), la Loi prêchée par lui (Dharma) et la Communauté de ses moines (Saṁgha). Ici, conformément aux doctrines du Grand Véhicule, nous avons 1. Les Bouddhas, désignés sous le titre de Sugatas, = « les bien partis » ou « les bien arrivés », c'est-à-dire « ceux qui sont sortis du monde du devenir pour entrer dans le nirvāṇa », ou bien « qui connaissent la vérité », « qui sont partis pour ne plus revenir, » « qui ont dépouillé toute incapacité du corps, de la voix ou de l'esprit. » Ces définitions ont pour but d'établir, à tous les points de vue, une différence essentielle entre les Bouddhas et tous les autres êtres. 2. Les fils des Bouddhas, c'est-à-dire α. les Bodhisattvas qui ont atteint un « stade », une « terre », fut-ce la première, dans la carrière de futur Bouddha (par opposition aux futurs Bouddhas, bodhisattvas, qui ne sont pas encore entrés dans la carrière, ou ne font qu'y débuter ; voir ci-dessous I 15-16 et II. 22.) ; β. tous les « dignes de vénération » c'est-à-dire « les maîtres de discipline ou de doctrine, etc. » Il faut entendre « tous les amis spirituels ». 3. Le « corps de la Loi », c'est-à-dire, ou bien l'ensemble de l'Écriture, ou bien le « corps de la Loi des Bouddhas », par opposition à leur corps visible sur cette terre, à leur corps béatifié dans le paradis. Ce corps est la sagesse incréée qui constitue l'essence de tous les Bouddhas ; et la Loi prêchée par les Bouddhas n'est que l'expression intellectuelle ou verbale de cette sagesse.

Le commentateur justifie l'ordre insolite de l'hommage : la Communauté précède la Loi parce que les Bodhisattvas possèdent la loi comme la possèdeut les Bouddhas. (Voir II, 1.)

vas[1]] fils des Bouddhas, — sans m'écarter de l'Écriture[2], mais en résumé[3].

2) Je n'ai rien à dire de nouveau, en effet, et je ne suis pas un artiste en composition littéraire : si j'ai fait ce livre, c'est seulement pour sanctifier mon propre cœur et sans avoir en vue l'utilité du prochain.

3) [Pour sanctifier mon propre cœur?] Car, tandis que je le médite[4], le courant de mes pensées purifiées se porte toujours plus puissant vers le bien[5]. — Mais mon livre n'aura-il pas quelque autre utilité, s'il arrive qu'un homme qui me ressemble vienne à le connaître?[6].

4) Combien difficile à obtenir cet état béni qui réunit toutes les conditions du bonheur temporel et de la délivrance[7]! Si l'homme n'en profite pas pour réfléchir au salut, c'en est fait pour bien longtemps de pareille rencontre.

5) De même qu'un éclair brille un instant dans l'obscurité de la nuit et des nuages, de même, par la grâce du Bouddha,

1. Le fidèle du *Grand Véhicule*, lequel a fait vœu de devenir Bouddha.

2. Ceci rassure le lecteur.

3. Ceci justifie l'entreprise de l'auteur.

4. « Tandis que j'écris ce livre », ou « tandis que je médite sur son objet ».

5. Première utilité du livre; répond à cette objection : « Jamais on n'écrit un livre pour son propre avantage : la rédaction d'un traité ne modifie pas l'auteur qui possède d'abord les dispositions qui se traduisent dans le traité. »

6. Deuxième utilité du livre ; ceci en justifie la publication.

7. Naître comme homme pendant le règne de la Loi, doué de la vue, de l'ouïe, etc. = la réunion des circonstances favorables pour la pratique du bien, en général, et pour la pratique des vertus qui mènent à l'état de Bouddha. — Le terme bouddhique *kṣaṇasampad* est complexe : *sampad* signifie « bonheur, réunion, rencontre, bénédiction », *kṣaṇa* signifie 1. le plus bref moment de la durée, 2. bonheur, bénédiction. — Le texte porte : « cet état qui réalise les fins de l'homme » ; — « bonheur » = *abhyudaya*, naissances dans les mondes des hommes, dieux, etc. « délivrance » ou nirvāṇa = *niḥçreyasa* = ce qu'il y a de meilleur.

il arrive que la pensée des hommes se tourne un instant vers le bien [: adonnée au mal dès l'origine [1], comment pourrait-elle s'y fixer?]

6) Aussi les mérites acquis sont-ils toujours impuissants à combattre la force irrésistible du péché effroyable. N'était la pensée de Bodhi, quelle vertu pourrait vaincre la force du péché?

7) Pendant les nombreux millénaires [de leur carrière de bodhisattvas], les Rois-Bouddhas [2] ont médité : ils ont découvert cette pensée de Bodhi, véritablement salutaire, puisqu'elle fait parvenir sans peine au bonheur suprême [de la Bodhi] la foule innombrable des êtres [3].

8) Voulez-vous traverser les mille douleurs de l'existence [4], calmer les souffrances des créatures [5], goûter mille et mille bonheurs? N'abandonnez jamais la pensée de Bodhi.

9) Le misérable que les passions enchaînent dans cette prison qui est l'existence, est aussitôt proclamé fils des Sugatas [6]; il devient vénérable au monde des hommes et des immortels [7], dès que la pensée de Bodhi prend naissance en lui.

10) Ce corps impur devient cette perle inappréciable qui est un corps de Bouddha [8] : prenez, prenez l'élixir qui

1. La transmigration des êtres n'a pas eu de commencement.

2. « Les rois des Munis ». Muni (sage, solitaire, etc.) = Bouddha; mais ce mot désigne aussi les Disciples ou Arhats et les ' Bouddhas pour soi ' dont le Bouddha est le roi et le générateur.

3. Ou « puisqu'elle fait déborder la foule innombrable des êtres de félicités extrêmes et acquises sans peine. »

4. Ceci s'adresse aux adeptes du *Petit Véhicule*, Çrāvakas (Disciples) et Pratyekabuddhas (Bouddhas pour eux-mêmes) qui ne désirent que le salut personnel.

5. Ceci s'adresse aux adeptes du *Grand Véhicule*, les bodhisattvas.

6. Il a droit au titre de « bodhisattva », futur Bouddha. Sugata, voir p. 438, n. 2.

7. Ainsi sont appelés les dieux qui, d'ailleurs, sont mortels.

8. Le corps du Bouddha est orné des marques du grand homme. Les futurs Bouddhas possèdent ces marques soit « en puissance », « à

accomplit une si merveilleuse métamorphose [1] et qu'on appelle la pensée de Bodhi.

11) Cette perle de la pensée de Bodhi qu'ont éprouvée et reconnue très précieuse les très intelligents et uniques conducteurs de la caravane du monde, ô vous qui passez d'existence en existence [comme les marchands vont de marché en marché], prenez, prenez cette perle [2] !

12) Semblable au bananier [3], tout mérite s'anéantit en portant son fruit [4]; mais, semblable à un arbre, la pensée de Bodhi fructifie en tout temps et sans s'épuiser; elle est véritablement féconde.

13) Eût-il commis des péchés effroyables, l'homme les franchit sur-le-champ s'il prend recours dans la pensée de Bodhi [5]. Allez vers elle, créatures aveugles, comme les coupables cherchent la protection d'un héros [6] !

14) Elle consume à l'instant les grands péchés avec les ardeurs du feu cosmique [7]. — Lisez les éloges infinis qu'en

l'état de graine », soit dans un état de plus en plus parfait suivant que leur stade est plus élevé. Il faut un mérite égal à celui de tous les êtres ensemble pour donner à un seul pore la qualité de pore de la peau de Bouddha.

1. Le commentaire cite un sūtra relatif à l'élixir appelé *hāṭaka-prabhāsa* qui change en or mille fois son poids de fer.

2. Ceci démontre l'utilité de la pensée de Bodhi au cours des transmigrations.

3. Musa sapientum = 'Plantain-tree'.

4. C'est pour cela que les 'dieux' du Bouddhisme, après avoir « mangé » sous formes de jouissances célestes les fruits de leurs bonnes actions anciennes, retombent dans des destinées inférieures. — Les lois qui règlent la « maturité » (*vipāka*) des actes sont très complexes : les actions très bonnes ou très mauvaises ont, si on peut ainsi parler, le pas sur les autres.

5. Proposition formellement hérétique au point de vue du Bouddhisme ancien, et qui donne lieu, dans le *Grand Véhicule*, à des discussions intéressantes. En somme, elle n'est pas vraie à la lettre.

6. D'après le commentaire. Texte : « ... comme on évite les grands dangers par le recours à un héros. »

7. Le feu par lequel, à la fin d'une période cosmique (*kalpa*), l'univers retourne au chaos.

a fait le Bodhisattva, le protecteur Maitreya, dans ses réponses à Sudhana [1].

15) Il y a, en résumé [2], deux pensées de Bodhi : le vœu de Bodhi, la marche vers la Bodhi.

16) Telle la différence de celui qui veut partir et de celui qui est en route [3], telle la différence que les savants établissent entre les deux pensées de Bodhi.

17) Le simple vœu de Bodhi porte de grands fruits de bonheur temporel [4] [sans parler du salut] ; mais pour celui qui possède la pensée active de Bodhi, sa pensée se change en un fleuve ininterrompu de mérites.

18-19) Aussitôt qu'il a pris possession de cette pensée pour la délivrance de tous les êtres de cet univers, dans une âme qui ne peut plus revenir en arrière [5] ; aussitôt, malgré le sommeil et les fréquentes distractions, se gonflent jusqu'à l'empyrée les torrents ininterrompus de ses mérites.

20) Cette vertu de la pensée de Bodhi, le Tathāgata [6] lui-même l'a affirmée et expliquée dans le *Subāhupariprcchāsūtra* pour le salut des hommes qui veulent entrer dans le Véhicule inférieur [7].

1. Maitreya est le Bouddha qui doit succéder à Çākyamumi. — L'auteur désigne ici un livre connu.

2. C'est-à-dire sans tenir compte des distinctions de *gotra* et de *bhūmis*. On est de la famille (*gotra*) des Bodhisattvas quand on est destiné à faire vœu de Bodhi, c'est-à-dire à devenir un Bodhisattva ; viendra ensuite le vœu (*praṇidhi*) : on est alors un « débutant » *ādikarmika* ; puis la pratique du vœu, par laquelle on s'élève jusqu'à la onzième terre qui est celle des Bouddhas.

3. On distingue aussi celui qui ne fait que partir (*ādiprasthāna*) etc.

4. « Un grand fruit dans le *saṃsāra* » c'est-à-dire dans le monde du devenir, au cours des transmigrations.

5. Allusion à un problème qui a passionné toutes les écoles bouddhiques des deux Véhicules : le saint peut-il revenir en arrière ?

6. Voir p. 445, note 2.

7. Le texte porte : « des êtres dont l'*adhimukti* (résolution, application, aspiration, idéal) est inférieure ». Il s'agit des êtres dont la « vocation » (*gotra*) n'est pas fixée, et qui penchent à suivre le chemin des « Disciples » ou des « Bouddhas pour soi » comme menant plus vite à la délivrance, au lieu de faire vœu de devenir Bouddha.

21) La résolution d'apaiser [soit par des formules, soit par des remèdes], le mal de tête [1] [de quelques personnes], c'est une résolution infiniment méritoire.

22) Que dire de celui qui veut délivrer chacune des innombrables créatures d'une souffrance sans mesure, et la doter d'inappréciables qualités?

23) Chez qui trouver, dans le passé ou dans l'avenir, semblable désir d'un tel bien? chez quelle mère, chez quel père, chez quel dieu, chez quel solitaire, chez quel brahmane?

24) Dans aucune créature, même intéressé, même en rêve, semblable souhait n'avait jamais surgi : plus inouï encore parfaitement désintéressé.

25) D'où nous vient le bodhisattva, perle unique, incomparable? les autres, même dans leur intérêt propre, ne désirent pas le bien d'autrui.

26) Cette perle de la pensée, la pensée de Bodhi, semence de la joie du monde, remède à la souffrance du monde, comment apprécier sa sainteté?

27) Le simple désir du bien [du monde] [2] est plus méritoire que le culte du Bouddha. Que dire des efforts [du bodhisattva] pour la félicité complète de toute créature?

28-30) C'est à la souffrance que les hommes se précipitent pour s'évader de la souffrance, par désir de bonheur, ennemis d'eux-mêmes, perdant comme des fous leur bonheur; ils sont avides de bonheur et constamment torturés. Celui qui les rassasiera de tous les bonheurs, apaisera leurs tourments, éclairera leur folie, où trouver semblable bonté, pareil ami, si grande sainteté?

31) On loue ceux qui rendent le bien pour le bien : que dire du bodhisattva qui donne spontanément?

32) On loue celui qui offre à quelques personnes un ban-

1. Le texte porte : « détruire les maux (*çūla*) de tête des créatures »; le commentaire : « détruire le mal (*vyathā*) de tête de quelques personnes. »

2. C'est-à-dire le vœu de devenir Bouddha pour le bien du monde, fût-il dépouillé de pratique.

quet de charité; on dit qu'il fait le bien : sa prodigalité ne dure qu'une heure, et les vivres médiocres qu'il fournit orgueilleusement soutiennent à peine les pauvres une demi-journée !

33) Que dire du bodhisattva qui donne à la multitude des êtres et pendant un temps illimité, — jusqu'à la fin des temps [1], — l'accomplissement parfait de tous les désirs?

34) Tel est le fils du Bouddha, maître du véritable banquet. Le Bouddha l'a déclaré : « Quiconque pèche dans son cœur contre lui reste en enfer autant de siècles que la pensée mauvaise a duré de secondes. »

35) Mais quand le cœur s'apaise et se complaît dans le Bodhisattva, c'est un mérite si grand qu'il détruit les anciens péchés. Et ne faut-il pas vraiment se faire violence pour offenser les Bodhisattvas? N'est-ce pas tout naturellement qu'on les aime?

36) Je rends hommage aux corps des Bodhisattvas dans lesquels s'est manifestée cette excellente perle de la bonne pensée : les offenser même porte bonheur [2]. Je prends refuge dans les Bodhisattvas, mines de félicité.

1. « Jusqu'à la destruction de l'espace et des êtres vivants, » ou bien : « jusqu'à la destruction de tous les êtres qui vivent dans tous les univers. » — Certains Bodhisattvas, Avalokita notamment, ont fait le vœu de ne pas entrer dans le *nirvāṇa* avant d'y avoir fait entrer tous les êtres.

2. De même le dieu Kṛsna sauve les hommes qui pensent à lui, fût-ce pour le blasphémer. Voir ci-dessous, III, 16. — Ailleurs : « De même qu'une mère aime davantage son fils quand il est malade, de même les Compatissants ont surtout pitié des pécheurs ».

CHAPITRE II

CONFESSION DES PÉCHÉS

NOTE PRÉLIMINAIRE

Ce chapitre, quel que soit son titre, comprend trois parties :

A. Culte (*pūjā*) ou adoration des Bouddhas, etc. Adoration des trois perles (1), offrande en général (2-7), offrande de soi-même (8), offrande du bain (10-11), du vêtement monastique (12), des ornements (13), des odeurs (14), des fleurs (15), des parfums (16), des aliments (16), des lampes (17), des palais célestes (18), des parasols (19). Culte de la bonne loi, etc. (21). Culte « suprême » (22). Offrande de louange (23), de prosternation et d'hommage (*praṇāma* et *vandanā*).

B. Prise du refuge (*çaraṇagamana*) dans le Bouddha, etc. (26, 48-49).

C. Confession des péchés (27-66).

Culte, refuge et confession, — encore que les formules de Çāntideva soient animées de l'esprit du Grand Véhicule, — appartiennent au Bouddhisme ancien ; ils n'ont pour but que l'intérêt personnel du fidèle, et, ici, constituent seulement une préparation aux actes pieux expliqués dans le chapitre III.

1) Pour posséder cette perle qui est la pensée de Bodhi, moi, [candidat à cette pensée], j'adore en vérité [1] les Bouddhas [2], la bonne loi, perle sans tache, et les fils des Bouddhas [Avalokita, Mañjughoṣa, et tous les autres grands Bodhisattvas qui forment la communauté sainte].

2-6) Toutes les fleurs, les fruits, les herbes ; tous les joyaux transparents et charmants et toutes les eaux limpides

1. *samyak*, « correctement », « de telle façon qu'il n'y ait pas d'erreur », « avec une foi ardente ».

2. Dans le texte : « les Tathāgatas » = « Ceux qui connaissent la vérité » ; le terme le plus solennel pour désigner les Bouddhas.

de l'univers ; les montagnes de pierres précieuses, et aussi les retraites des forêts propices au recueillement, les lianes qui s'ornent et resplendissent de belles fleurs et les arbres que ploient leurs fruits excellents ; dans les mondes des dieux, les odeurs et les parfums, les arbres miraculeux, les arbres de pierres précieuses, les lacs ornés de lotus et enchantés par le chant très plaisant des cygnes ; les plantes sauvages, les plantes cultivées, tout ce qui est nécessaire au culte [1], toutes les offrandes que contient l'immensité de l'espace et qui n'appartiennent à personne ; je les prends en esprit, je les offre aux Rois-Bouddhas ainsi qu'à leurs fils. Qu'ils acceptent mon offrande, eux qui sont dignes d'offrandes choisies, ayant compassion de moi dans leur extrême miséricorde.

7) [Car] je suis un grand pauvre, étant sans mérite : je n'ai rien d'autre pour ma *pūjā* ! Qu'eux-mêmes, car c'est nécessaire, prennent toutes ces offrandes pour mon propre crédit : les Protecteurs ne pensent qu'au bien du prochain !

8) [Mais que dis-je ? J'ai quelque chose à offrir en effet : je renonce à moi-même et] je me donne aux Bouddhas [2] ainsi qu'à leurs fils, tout entier, sans réserve. Prenez possession de moi, Êtres sublimes, je me fais par dévotion [3] votre esclave.

9) Devenu votre chose, je n'ai plus rien à craindre ici-bas [4] ; je m'applique au bien du prochain [5], je dépouille mes anciens péchés, je ne pèche plus désormais.

10-11) Dans des maisons de bain parfumées dont les

1. *pūjā*. Culte rendu aux idoles, bain, encens, etc. Le texte porte : « tout ce qui peut orner ceux qui ont droit à la *pūjā*. »

2. Dans le texte, « les Jinas », « les vainqueurs » qui ont vaincu le démon Māra, la passion et la mort.

3. Ou par amour, *bhaktyā* ; et non pour avoir les droits de l'esclave à l'égard du maître (être nourri, etc.).

4. *bhave* = *saṁsāre* : « tant que je reste soumis à la transmigration. »

5. « Car je suis encore incapable de travailler à mon propre bien » [c'est-à-dire à devenir moi-même Bouddha].

piliers, brillants de gemmes, ravissent les yeux, aux baldaquins rayonnants et tissés de perles, pavées de cristal limpide et resplendissant, je prépare des milliers de cruches avec les nobles gemmes, pleines d'eau et de fleurs parfumées ; je fais le bain des Tathagatas au son des chants et des instruments.

12) Je frotte leur corps avec des étoffes parfumées, immaculées, incomparables. Et je leur donne des *cīvaras* [1] de choix excellement teints et parfumés.

13) Voici des vêtements divins, doux au toucher, lisses, de diverses couleurs : voici des ornements pour parer Samantabhadra, Ajita, Mañjughoṣa, Lokeçvara et les autres Bodhisattvas [2].

14) Avec les meilleurs parfums, dont la suavité se répand dans les trois mille mondes, j'oins le corps des Rois-Bouddhas : ces corps brillent comme l'or passé à la flamme, frotté à la pierre, lavé à l'acide.

15) Toutes les fleurs, parfumées et charmantes, celles de l'érythrine, de l'*indīvara*, du jasmin ; pour honorer les Rois-Bouddhas très dignes d'honneur, pour tresser des guirlandes artistiques !

16) Je les encense avec des nuages d'un encens gras, pénétrant, plaisant ; je leur offre l'offrande d'aliments, mets des deux classes [3] et boissons.

17) Je leur offre des lampes en gemmes qui forment des guirlandes dans des lotus d'or ; et sur les pavements enduits de parfums je répands à profusion de belles fleurs.

1. Cīvara, vêtement du moine bouddhique et des Bouddhas.

2. Les Bodhisattvas ou célestes futurs Bouddhas ne sont pas des moines ; ils portent des ornements, etc. (voir p. 448, n. 3). — Samantabhadra, l'universellement propice ; Ajita, l'invincible = Maitreya ; Mañjughoṣa, Voix plaisante = Mañjuçrī, dieu de la science ; Lokeçvara, souverain du monde = Avalokiteçvara, le Seigneur qui regarde, le grand dieu du Népal, du Tibet et de la Chine.

3. *bhojya* et *khādya*, aliments mous et humides (riz bouilli, etc.), aliments secs (gâteaux, etc.).

18) A ces Êtres qui sont tout affection, j'offre, ornés de colliers pendants de perles et de gemmes, d'innombrables palais aériens, lumineux, illuminant les points cardinaux, retentissant de délicieuses louanges.

19) Je présente aux grands Munis [1] de hauts parasols de gemmes, incrustés de perles, très beaux, et dont les manches élégants sont en or.

20) Puissent à partir de cet instant, charme du cœur, joie de toute créature, s'élever les nuages d'adoration [que j'offre aux Bouddhas], les nuages de musique, voix et instruments.

21) Que sur [tous les textes de] la bonne loi, perles [par la lumière et la bienfaisance], sur les *stūpas* [2] et sur les icones, tombent en pluie sans relâche fleurs, gemmes [poudre de santal et vêtements].

22) Comme Mañjughoṣa et les autres [Bodhisattvas maîtres des dix terres [3]] adorent les Vainqueurs, de même, [avec les mêmes résolutions], moi aussi j'adore les Bouddhas tutélaires et la troupe de leurs fils [les Bodhisattvas].

23) Moi aussi je loue ces océans de vertus avec des louanges, fleuves de notes harmonieuses : que ce soit pour eux, tel que je l'imagine, un concert multiple de louanges.

24) Autant il y a d'atomes dans tous les « champs de Bouddha [4] » de l'univers, autant de fois je me prosterne devant tous les Bouddhas du passé, du présent et de l'avenir, devant la Loi, devant l'excellente Congrégation.

1. Voir p. 440, note 2.

2. Ou « Dagob » (Dhātugarbha, reliquaire) — monument dans lequel repose une relique du Bouddha ; quelquefois confondu avec les monuments commémoratifs (*caitya*).

3. Bodhisattvas « célestes », « qui sont parvenus au dixième et dernier stade », par opposition au bodhisattva ordinaire, au fidèle qui a fait vœu de Bodhi ou qui est en route.

4. Un *buddhakṣetra* est l'ensemble des mondes (1 000 000 000 de mondes) ayant chacun son soleil, ses dieux, son grand dieu Brahmā etc., auquel préside chacun des innombrables Bouddhas.

25) Je salue tous les *stūpas* [qu'ils contiennent ou non des reliques], tous les lieux qu'a sanctifiés le futur Bouddha [Çākyamuni au cours de ses naissances successives]. Je rends hommage aux maîtres vénérables et aux ascètes.

26) Je prends refuge dans le Bouddha, [j'observe sa loi] jusqu'à la possession de la suprême illumination ; je prends refuge dans la Loi et dans la troupe excellente des Bodhisattvas [1].

27) J'invoque les parfaits Bouddhas qui résident dans toutes les régions, les Bodhisattvas de grande miséricorde ; je me mets en leur présence et, prosterné, [je leur dis :]

28-29) Le péché [du corps, de la voix ou de la pensée] que j'ai stupidement commis ou fait commettre à autrui, que ce soit dans cette vie, que ce soit jadis durant l'éternité des transmigrations, le péché que j'ai approuvé [de la pensée ou de la voix], bourreau insensé de moi-même, ce péché je le confesse, brûlé par la brûlure du remords.

30) Toutes les offenses commises contre les trois perles [2] et contre [mes bienfaiteurs], père, mère et autres personnes dignes de respect, par action, parole ou pensée ;

31) Le péché funeste que j'ai commis, pécheur, entraîné par toutes sortes de passions, je le confesse sans réserve, ô Conducteurs !

33) [3] Comment lui échapper? En toute hâte protégez-moi, de peur que la mort n'arrive trop vite avant que mon péché soit effacé.

34) La mort n'examine pas ce qu'on a fait et ce qu'on n'a pas fait; elle nous perd par la confiance ; l'homme bien portant ne peut s'y fier non plus que le malade ; c'est un coup de foudre inopiné.

1. Voir p. 438, note 2.
2. Contre le Bouddha, la Loi et la Congrégation.
3. La stance 32 de l'édition de Minayeff manque dans la version tibétaine. On peut la croire interpolée : « Comment lui échapper ? c'est ma continuelle inquiétude, ô conducteurs ! Que la mort ne me surprenne pas trop vite encore accablé du poids de mes péchés ».

35) C'est pour trouver l'agréable et pour éviter le pénible que j'ai péché si souvent : n'avais-je pas réfléchi qu'il me faudrait un jour tout abandonner, et partir ?

36) [1] Mes ennemis, mes amis, mon propre corps, tout [ce que je sens et connais], qu'en restera-t-il ? Rien.

37) Les objets des sens ne seront plus qu'un souvenir. Comme un rêve, toute chose disparaîtra, et à jamais.

38) Nombreux les amis et les ennemis qui ont défilé devant mes yeux : seul demeure, seul m'accompagne, terrible, le péché dont ils furent l'occasion.

39) Je n'ai pas compris que j'étais ici-bas un passant : j'ai péché, j'ai péché par égarement, par attachement, par aversion [2].

40) Nuit et jour, sans interruption, les ressources de la vie s'épuisent. Rien ne les renouvelle : je mourrai sans aucun doute.

41) Étendu sur mon lit ou frappé debout, en vain mes parents m'entoureront ; seul, je supporterai toutes les douleurs de la mort.

42) Saisi par les messagers de Yama, [dieu des morts [3], et conduit vers le lieu de mon supplice], où trouverai-je un parent, un ami ? Le mérite seul pourrait me sauver, mais cet ami je l'ai négligé.

43) Attaché à la vie qui passe, oublieux du châtiment certain, enivré [par la jeunesse, la beauté, l'argent et le pouvoir], j'ai péché, ô Protecteurs, j'ai beaucoup péché.

44) Le condamné qu'on mène [au pilori] pour lui couper le pied ou la main, son corps se dessèche, la soif serre sa gorge, sa vue se trouble et s'altère.

1. Omis par le commentateur, mais non par le traducteur tibétain.

2. Les trois « racines » du péché sont l'affection, l'aversion et l'égarement.

3. Yama est le dieu des morts dans l'Inde ancienne, et c'est sous cet aspect que l'auteur l'envisage ici ; cependant le Bouddhisme en a fait le roi d'une classe particulière de damnés, les *pretas*, qui sont tenus comme très supérieurs non seulement aux damnés de l'enfer (*narakas*), mais encore aux animaux.

45-46) Que sera-ce quand les messagers du dieu des morts mettront la main sur moi, effroyables? Dévoré par la fièvre et l'épouvante, souillé de mes propres ordures, mes yeux terrifiés chercheront un protecteur aux quatre coins du ciel : « Quelle Bonté [spontanée] va me protéger contre cet effroyable danger ? »

47) Le ciel est vide et sans secours : je retombe dans l'inconscience. Que ferai-je alors, que ferai-je dans ce lieu d'effroi [qu'est l'enfer]?

48-49) Aujourd'hui même je veux prendre refuge dans les puissants Protecteurs du monde, dans les Vainqueurs qui s'appliquent à garder les hommes, à détruire toute douleur; dans la Loi [, dans le nirvāṇa] qu'ils ont conquis, et qui supprime les dangers de l'existence [en détruisant les passions]; je prends refuge, et de tout cœur, dans la troupe des Bodhisattvas.

50) Ému de crainte, je me donne à Samantabhadra; je me donne aussi, spontanément, à Mañjughoṣa.

51) Avalokita, protecteur, pitié vivante, je l'invoque avec des cris de détresse et d'effroi; qu'il me protège, car je suis un pécheur !

52) Le noble Ākāçagarbha [1] et Kṣitigarbha [2] et tous les grands compatissants, je les invoque pour qu'ils me protègent.

53) Hommage à Vajrapāni [3] ! Devant lui s'enfuient d'abord épouvantés tous les méchants, messagers du dieu des morts ou démons.

1. « Embryon de l'espace » ou, mieux, « qui a l'espace pour matrice ».

2. « Embryon de la terre »... — Deux personnalités obscures dont on sait qu'elles sont très miséricordieuses et que la gloire d'autres Bodhisattvas les ont effacées.

3. « Celui qui a la foudre en main », un ancien dieu ou démon converti au Bouddhisme, acolite de Çākyamuni, dont le caractère démoniaque n'a pas disparu, mais qui devint un des plus grands dieux du panthéon postérieur.

54) J'ai violé votre parole : mais je vois ce qu'il m'en coûte et j'ai peur. Je prends refuge en vous : ne tardez pas et sauvez-moi du danger.

55) Quand on redoute une maladie légère, on ne va pas désobéir au médecin. Encore moins quand on est attaqué par les quatre cent quatre maladies.

56) Or il est des maladies dont une seule peut emporter tous les hommes du Jambudvīpa [1], et qui sont sans remède humain.

57) Pour ces maladies, il est un médecin omniscient, habile à guérir toutes les souffrances [du corps et de l'âme] : ce médecin, je méprise sa parole. — N'est-ce pas le comble de la folie?

58) Au bord d'un précipice, je ne m'aventure qu'avec une extrême attention : et j'irai côtoyer sans méfiance l'abîme sans fond et sans issue [des enfers] ?

59) Ce n'est pas aujourd'hui que viendra la mort? — Est-ce une raison pour être en repos? Elle viendra sans doute l'heure où c'en sera fait de moi.

60) Qui me dira : « Ne crains pas », ou quelle issue pour m'échapper? — A coup sûr, je mourrai : reste calme, ô mon âme, si tu peux!

61-62) Tu n'as rien retiré de toutes tes sensations, abolies aujourd'hui ; tu t'y es absorbée, tu as violé la parole des maîtres, et tu vas quitter ce monde des vivants, tes parents et tes amis. Tu t'en iras, toute seule, je ne sais où. A quoi t'ont servi les amours et les haines?

63) [Mortel et pécheur], il convient que je pense nuit et jour à une seule chose : « Du péché procède nécessairement la souffrance; comment échapper au péché? »

64-65) Le péché que ma sottise et mon égarement ont accumulé, péché contre la loi naturelle, péché contre les lois de la Confrérie, sans réserve je le confesse en présence

1. Nom de l'Inde; un des quatre continents de notre univers.

des Protecteurs, humblement prosterné dans mon effroi, humblement prosterné.

66) Je ne le cache pas : vous le voyez comme il est ; et je m'engage, ô mes Protecteurs, à ne plus le commettre [volontairement].

CHAPITRE III

PRISE DE LA PENSÉE DE BODHI

NOTE PRÉLIMINAIRE.

L'auteur expose successivement :

1° la complaisance dans le bien, *anumodanā* (1-3) ;

2° la prière (*adhyeṣaṇā*) aux Bouddhas pour qu'ils prêchent la loi (4) ;

3° la prière (*yācanā*) aux Bouddhas pour qu'ils retardent leur nirvāṇa (5) ;

4° l'application du mérite (*pariṇāmanā*) au bien des créatures (6-9) ;

5° l'abandon de soi-même et du reste (*ātmabhāvādiparityāga*) aux créatures (10-21) ;

6° le vœu de devenir Bouddha, ou « production de la pensée de Bodhi » (*bodhicittotpāda*) ; le vœu d'observer les règles des futurs Bouddhas (22-23).

La fin du chapitre (24-33), un cantique d'allégresse du futur Bouddha.

1) [1] Je me complais avec joie dans les bonnes actions de tous les êtres ; par elles, ils se reposent des mauvaises destinées. Puissent ces malheureux être heureux !

2) Je me complais dans la délivrance qu'ont obtenue [certaines] créatures, [Disciples et « Bouddhas pour eux-

1. 1-3. Complaisance dans le bien α) « naturel » ou mondain. (*laukika*) accompli par les êtres vulgaires — et qui a pour vertu d'interrompre, ne fût-ce que pour un temps, les mauvaises naissances; β) « surnaturel » *lokottara*, accompli soit par les Disciples, qui ne cherchent que la délivrance, soit par les Bouddhas ou Bodhisattvas (*Tāyins*).

mêmes [1] »] ; je me complais dans la qualité de Bodhisattva et de Bouddha qui appartient aux éternels Protecteurs du monde [2].

3) Je me complais dans les grands observateurs de la loi [3], [dans les Bodhisattvas], océans insondables de pensée, véhicules du bonheur universel, réceptacles de salut pour toute créature.

4) [4] Je prie, prosterné, les parfaits Bouddhas de toutes les régions : qu'ils allument la lampe de la Loi pour les ignorants qui tombent dans le précipice du malheur.

5) [5] Je supplie, prosterné, les Vainqueurs qui désirent le nirvāṇa : qu'ils demeurent pendant des millénaires sans fin, de peur que le monde soit aveugle.

6-9) Par le mérite de toutes ces bonnes œuvres [6], je souhaite d'apaiser toute douleur de toute créature ; d'être le remède, le médecin, le serviteur des malades, — tant qu'il y aura des maladies ; d'éteindre par des pluies de nourriture et de boisson le feu de la faim et de la soif ; d'être moi-même, — pendant la famine de la fin du monde [7], — boisson et nourri-

1. Les « Bouddhas pour eux-mêmes » ou « par eux-mêmes » (*pratyekabuddhas*) diffèrent des Disciples en ceci qu'ils apparaissent à une époque où la bonne loi a disparu de ce monde ; ils conquièrent l'illumination grâce à l'enseignement qu'ils ont entendu au cours d'anciennes existences. Il diffèrent des « parfaits bouddhas », en ceci qu'ils se préoccupent uniquement de leur salut et ne prêchent pas la vérité qu'ils ont découverte.

2. « *Tāyin* » = « celui qui enseigne le chemin découvert par lui-même » ou bien « celui qui demeure jusqu'à la fin du *saṃsāra* sans entrer dans le *nirvāṇa* » — Voir ci-dessous. V. 9.

3. *Çāsin*, qui s'appliquent aux moyens qui procurent l'état de Boudha.

4. Prière pour obtenir la prédication de la loi.

5. Supplication pour retarder le nirvāṇa.

6. Adoration, prise du refuge, confession, complaisance, supplication et prière.

7. Avant la vraie fin du monde, c'est-à-dire le retour momentané de l'univers dans le chaos, il y a vingt périodes durant lesquelles la durée de la vie humaine est réduite à dix ans, et qui sont caractérisées soit par la guerre, soit par la maladie, soit par la famine.

ture; je souhaite d'être aux pauvres un inépuisable trésor, un serviteur qui fournisse tout ce qui leur manque.

10) [1] Ma vie dans toutes mes renaissances, tous mes biens, tout mon mérite acquis, présent ou à venir, je l'abandonne, sans retour sur moi-même, pour réaliser le salut de toute créature.

11) La délivrance, n'est-ce pas tout abandonner? Et mon âme souhaite la délivrance. S'il faut tout abandonner, mieux vaut tout donner aux créatures.

12-13) Je me remets au bon plaisir de tous les vivants: ils peuvent me frapper, m'outrager, me couvrir de poussière, jouer avec mon corps, faire de moi une risée et une moquerie. Je leur ai donné mon corps et tout cela m'est égal.

14) Qu'ils me fassent faire tout ce qui peut leur procurer du plaisir [2]; mais qu'aucune peine ne résulte pour eux, — pour personne, — de leurs rapports avec moi.

15) Que leur colère même et leur mécontentement contre moi soient une cause de la réalisation de leur double fin [2].

16) Les uns me calomnient, les autres me font du mal, d'autres me raillent, d'autres [sont indifférents ou bienveillants] : que tous obtiennent l'illumination.

17-18) Je veux être un protecteur pour ceux qui n'en ont point ; un guide pour les voyageurs ; pour ceux qui désirent l'autre rive, un bateau, une digue ou un pont ; une lampe pour ceux qui sont dans les ténèbres ; un lit pour ceux qui veulent se coucher ; un esclave pour ceux qui ont besoin d'un esclave.

19) Je veux être pour toute créature une pierre magique, une cruche miraculeuse, une formule souveraine, une herbe de guérison, un arbre à souhaits, une vache d'abondance.

20) De même que les éléments, terre, [eau, feu et vent] sont de toutes manières, [et sans égoïsme], au service des

1. Dans ce monde ou dans l'autre.
2. A savoir: 1) existences paradisiaques; 2) délivrance ou nirvāṇa.

innombrables créatures qui habitent l'immensité du monde,

21) ainsi puissé-je, et de toute manière, dans l'immensité du monde, contribuer à la vie de tout ce qui est, — aussi longtemps que toute créature n'est pas délivrée.

22) Dans les mêmes dispositions où se trouvaient les anciens Bouddhas pour prendre la pensée de Bodhi ; de même qu'ils se sont fixés dans les observances des bodhisattvas, pratiquant dans l'ordre les [vertus parfaites] ;

23) dans ces mêmes dispositions, je conçois la pensée de Bodhi pour le salut du monde ; de même, je pratiquerai dans l'ordre les observances.

24) Et quand le sage [1], avec amour, a pris pieusement [2] possession de la pensée de Bodhi, il exalte cette pensée pour en assurer dans l'avenir la croissance [saufgarde, pureté, développement] [3] :

25) Aujourd'hui ma naissance est féconde, et je profite de ma qualité d'homme ; aujourd'hui je suis né dans la famille du Bouddha : je suis maintenant fils du Bouddha.

26) Et désormais je dois accomplir le devoir où ma famille est accoutumée : je ne veux pas être une tache dans cette famille immaculée.

27-31) Comme un aveugle trouve une perle dans un tas d'ordures, je ne sais par quel miracle la pensée de Bodhi est née en moi : élixir qui soustrait les créatures à la mort universelle ; trésor inépuisable qui enrichit la pauvreté universelle ; remède suprême contre l'universelle maladie ; arbre qui repose les créatures fatiguées d'errer dans les chemins de l'existence ; pont ouvert à tous les voyageurs pour traverser les mauvaises destinées. Elle se lève la lune de la [bonne] pensée pour calmer dans tout

1. *matimān*, = *bodhisattva*.

2. *prasādataḥ*, c'est-à-dire joyeusement, sans d'orgueil, spontanément.

3. *puṣṭi* = *viçuddhi*, *rakṣaṇa*, *vṛddhi*. — *pṛṣṭha* (mjug) s'oppose aux préparatifs (prayoga = sbyor-ba) et à l'acte lui-même (dṅos-gzhi).

l'univers la chaleur des passions, [ou bien] c'est un soleil qui chasse de l'univers les ténèbres de l'ignorance ; un beurre nouveau produit par le barattement du lait de la bonne loi.

32) Le banquet de bonheur est préparé : elle y est conviée, — car tous ceux qui viendront de n'importe où seront rassasiés, — la caravane des voyageurs errant par les existences et affamés de bonheur.

33) Je convie aujourd'hui l'univers entier à la possession de la Bodhi ; en attendant, aux félicités des existences. Je prends à témoin tous les éternels [Protecteurs] ; que les dieux et les Asuras [1] se réjouissent !

1. Les Asuras sont les ennemis des Devas dans la mythologie hindoue ; tous les bouddhistes ne s'accordent pas à les regarder comme formant une classe spéciale.

ANCIENNE PHILOLOGIE CHRÉTIENNE

OUVRAGES DIVERS

3. M. F. Duine (*Saints de Brocéliande, III, Saint Armel*; Paris, Le Dranlt, 1905, 54 pp. in-8; extrait des *Annales de Bretagne*, XX, 136 et 431) a recueilli un certain nombre de données précises sur ce saint de Bretagne que l'on place au vi^e siècle, sur son nom et surtout sur son culte. Il publie notamment un office inédit, tiré d'un bréviaire de Rennes du vi^e s. (*Vat. Ottob. lat.*, 543). Les leçons sont tirées d'une vie qui, malheureusement, n'est pas antérieure au xiiie siècle d'après M. Duine.

4. M. J. Wickham Legg nous transporte à une époque toute moderne par les deux volumes qu'il a donnés à la société Henry Bradshaw : *The clerk's book of 1549* (Londres, 1903; lxii-137 pp. et 1 pl. in-8°) et : *Tracts on the mass* (Londres, 1904 : xxxii-294 pp. et 2 pl. in-8°).

Le premier volume est la reproduction d'un exemplaire unique (British museum, C 36 d. 1). C'est le livret du servant au lendemain de la Réforme. Il est, naturellement, tout en anglais ; il contient l'ordre du psautier, une table de la répartition des psaumes pour le matin et le soir des trente jours du mois, un calendrier des lectures bibliques pour le matin et le soir, l'*ordo* des deux offices, les litanies et les suffrages, « tout ce qu'il appartient au clerc de dire ou de chanter lors de l'administration de la communion et quand il n'y a pas communion », le mariage, la visite des malades (avec la communion des malades), l'enterrement des morts, la purification des femmes, le premier jour du carême. Il est curieux de parcourir ce livret pour voir ce qui a été conservé des usages catholiques. Ainsi rien n'est prévu pour l'extrême-onction, mais après les cérémonies de la communion des malades on trouve la note : « Et si le malade désire recevoir l'onction, le prêtre dira les prières marquées sans psaume. » Dans l'introduction, M. Legg réunit tous les renseignements que l'on peut avoir sur le clerc : devoirs principaux (le chant, la lecture ou l'assistance donnée au prêtre), services moindres (balayage, soin des lampes et des vêtements, etc.), situation sociale, costume, âge, mariage, service exceptionnel (suppléance du pasteur depuis la Réforme), nombre, gages et avantages, etc. Les données ainsi groupées ne sont pas limitées au temps de la Réforme et M. L. va de saint Cyprien au xviiie siècle ; mais il est surtout détaillé pour l'époque moderne ; des documents publiés en appendice concernent les xve, xvie et xviie siècles.

Les traités et avis réunis dans l'autre volume sont : l'Ordinaire de

Salisbury du XIVe siècle, les Méditations de Langforde pour le temps de la messe (en anglais), l'*Alphabetum seu instructio sacerdotum*, l'ordinaire de Coutances de 1557, les directions pour la célébration de la grand'messe par les frères dominicains, des extraits d'un ordinaire des chartreux anglais écrit avant 1500, la *Preparatio sacerdotis* du missel romain de 1493, l'*Ordo missae* du cérémoniaire pontifical Jean Burckard, l'*Indutus planeta* du missel romain de 1507, des extraits du *Directorium diuinorum officiorum* de Lud. Ciconiolanus, l'ordinaire de Salisbury du XIIIe siècle. Ces textes sont édités avec le plus grand soin, d'après les exemplaires mss. ou imprimés que l'on connaît. A cette occasion, M. L. donne des listes qui seront utiles aux bibliographes: mss. du missel de Salisbury (par notre collaborateur M. Bannister), exemplaires de l'*Alphabetum sacerdotis*, de la *Preparatio*, de l'*Ordo* de Burckard, de l'*Indutus planeta*. Des appendices reproduisent des textes utiles à comparer. Enfin des notes éclaircissent certains détails. J'ai remarqué particulièrement les notes sur l'élévation (p. 235), sur la petite élévation (pp. 241-243 et 263); sur le *signum fractionis*, geste de briser, au mot *fregit* (p. 259).

Les textes publiés par M. Legg serviront à mieux connaître le détail des cérémonies à la fin du moyen âge. Quelques-uns, comme l'ordinaire dominicain, avaient été souvent cités par les liturgistes. Mais ces documents n'étaient en quelque sorte pas accessibles. C'est un vrai service de les avoir réunis, avec quelques autres morceaux moins importants que je ne mentionne pas et qui sont cités dans les notes ou les appendices.

Deux planches reproduisent des miniatures de l'ordinaire du XIVe siècle de Salisbury, le prêtre à la fin de la secrète, l'élévation. Ces peintures sont aussi intéressantes à étudier que le texte qu'elles accompagnent.

10° *Décor et costume.* — 1. Je ne connais pas directement la brochure de E.-A. Stuckelberg, *Kirchennamen der Vorzeit*, dans *Aus dem christlichen Altertumskunde* (Zurich, 1904, in-4°; 99 pp.). Elle est signalée par les Bollandistes comme un « intéressant essai de classification de noms donnés aux églises et oratoires ». *An. Bol.*, t. XXIV, 1905, p. 376.

2. En revanche, j'ai lu avec le plus vif intérêt l'article de M. Paul Kretschmer, un linguiste bien connu, dans la *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen* (*Journal de Kuhn*), t. XXXIX, n° 4: *Mélanges d'histoire de mots*. Le premier de ces mélanges a pour objet les noms de l'église: *Kirch*, *Dom*, *Münster*. Ἐκκλησία désigne d'abord l'assemblée des fidèles; puis, à la fin du IIIe siècle au plus tard, le bâtiment qui l'abrite par abréviation de ὁ τῆς ἐκκλησίας οἶκος; cf. ἐς βασιλέα pour ἐς τὸν τοῦ βασιλέως οἶκον. L'expression est introduite de bonne heure (Vopiscus, *Aurel.*, xx, 5) en latin, où *conuenticulum*, employé par Lactance, n'a

pas de succès (voy. cependant plus haut, p. 366). Κυριακόν, déjà dans Eusèbe, *Panég. de Const.*, 17, a passé en grec sous sa forme vulgaire, κυρικόν, d'où *Kirche*; le mot n'a au contraire fait fortune ni en grec ni en latin. *Basilica* est plus moderne et est expliqué en 333 (*Itin. Burd.*, p. 23, 1, Geyer) par *dominicum*. Le mot est lié aux constructions constantiniennes et se trouve employé dans divers textes du IVe s. Il vient probablement de Byzance et s'est maintenu dans les dialectes romans de l'Est et dans le nord de l'Italie, tandis que *ecclesia* restait employé dans la Grèce propre et en Occident. *Templum* a passé en celtique. Ναός par suite d'une confusion avec ναῦς a donné « nef », par l'intermédiaire de *nauis*, et « nef » a été traduit par l'allemand « Schiff ». Le tchèque *koste* vient de *castellum* et a passé en russe où *Kostelù* désigne l'Église catholique. Le français « dôme », pour désigner une cathédrale, est un mot emprunté au XVe siècle à l'italien « duomo » et complètement distinct de « dôme » signifiant coupole. *Dom* en allemand est une transformation de l'ancien *thum* sous l'influence de « dôme ». Ces mots, comme *Münster*, désignent des collégiales, par suite aussi des cathédrales. On appelait *domus* par excellence la maison du chapitre. Ces intéressantes indications pourraient être complétées. Mais elles fournissent déjà une série de jalons.

3-7. L'architecture chrétienne a été l'objet de plusieurs brochures de la collection *Science et Religion* (Paris, s. d., 64 pp. in-12) :

1° Anthyme Saint-Paul, *Architecture et catholicisme, la puissance créatrice du génie chrétien et français dans la formation des styles au moyen âge* (2e éd., s. d.) : livre bizarre, où un certain illuminisme se mêle à des connaissances historiques et techniques fort sérieuses.

Quatre brochures de M. L. Bréhier :

2° *Les basiliques chrétiennes* : La basilique gréco-romaine; la basilique orientale; les constructions à plan central; la décoration; le mobilier.

3° *Les églises byzantines*, aux trois époques caractéristiques, VIe siècle (Sainte-Sophie, Ravenne), XIe siècle (Saint-Luc, Daphni), XIVe siècle (Mont Athos, Mistra, Trébizonde).

4° *Les églises romanes*, étudiées par régions dans leurs types les plus caractéristiques, abbayes de Caen, Cluny, N.-D.-du-Port, Saint-Savin, etc.

5° *Les églises gothiques*, au XIIe siècle, au XIIIe siècle, dans la période de transformation.

Les brochures de M. Bréhier donnent, outre les notions générales, une description précise de certains monuments particulièrement représentatifs. Elles sont accompagnées d'une bibliographie. Leur format les rend faciles à emporter en voyage.

8. Le même auteur a recherché *Les origines du crucifix dans l'art religieux* (Paris, 1904 ; 62 pp. in-12).

L'art chrétien antérieur au IVe siècle, reproduit très rarement la

croix ; c'est moins un mémorial du sacrifice de Jésus qu'un symbole de reconnaissance, à côté d'autres figures où se déguise la croix, comme le tau, l'ancre, la croix gammée, la croix ansée. Pas d'exemples du crucifix. Le crucifix à tête d'âne du Palatin est probablement étranger au christianisme. Des témoignages assez certains sur la dévotion à la croix en Arménie n'ont rien à voir en tout cas avec l'histoire du crucifix. M. Bréhier pense que la représentation du Christ en croix ne convenait pas à l'art funéraire des catacombes, tout préoccupé d'exprimer les espérances chrétiennes. Il n'eût pas été cependant difficile d'utiliser dans le même but le crucifix, en opposant, par exemple, à l'humiliation du crucifié, la glorification du ressuscité. La raison en est autre probablement, peut-être tout simplement dans les traditions décoratives de la peinture antique. L'art des catacombes est un art pompéien. Si les préoccupations des chrétiens ont joué une certaine influence, c'est une influence générale.

La dévotion au Christ souffrant est une dévotion médiévale. Et ici, je me retrouve d'accord avec M. B. Cette dévotion, avec les images qu'elle traduit, est sortie des controverses théologiques du ve et du vi^e^ siècle. Tandis que les monophysites niaient la réalité des souffrances du Christ ou les réduisaient à un symbole, les catholiques prenaient une conscience de plus en plus vive du Christ douloureux et mourant. Le culte de la croix se développe après la paix de l'Église. Mais on évite dans la représentation des scènes évangéliques celle de la crucifixion; elle est omise même dans la série des scènes de la Passion. Si par hasard on ne la supprime pas entièrement, on la fond pour ainsi dire avec la Résurrection dans une même représentation symbolique.

Le Christ sur la croix, entre deux larrons, apparaît seulement dans des documents incontestables au milieu du vi^e^ siècle. Un des plus anciens nous offre en même temps le type qui sera souvent reproduit au moyen âge : le Christ sur la croix, vêtu du *colobium*, entre les deux larrons, avec Marie et Jean à ses pieds, le centurion Longin perçant le flanc du Christ, un juif tendant l'éponge, les soldats tirant au sort la tunique, au-dessus le soleil et la lune. Cette peinture est de 586 et se trouve dans l'évangile syriaque dit de Rabula, conservé à la Laurentienne. En Syrie, également, dès le vi^e^ siècle, on voit sur l'autel une croix, peut-être un crucifix : l'usage ne se répandra qu'au xiie siècle en Occident. C'est de la Syrie qu'est venu probablement aussi le Christ de Narbonne, dont la nudité scandalisait les fidèles au temps de Grégoire de Tours. Sur les quatorze exemples primitifs de la crucifixion, la moitié est d'origine orientale et même syrienne. A partir du viie siècle, cette image devient fréquente à Rome et pénètre dans tout l'Occident. La querelle des images ne fit qu'aider à la propager, par le moyen des moines exilés d'Orient.

Telles sont les conclusions de M. Bréhier. Il a prouvé qu'il connais-

sait aussi bien les textes que les monuments, et qu'il avait l'intelligence de l'histoire ecclésiastique.

9. Dans les *Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar* de Munich (II Reihe, Nr. 4), M. Ludwig Eisenhofer nous donne une dissertation intéressante d'archéologie liturgique : *Das bischöfliche Rationale, seine Entstehung und Entwicklung* (Munich, Lentner, 1904; 49 pp. et fig., in-8; prix : 1 Mk. 60). Le rational est un ornement que l'évêque porte par-dessus les autres; une partie retombe sur la poitrine, l'autre sur le dos. Cet ornement est formé des deux côtés par une large bande brodée, aux deux extrémités de laquelle retombent deux pans. Les noms des vertus sont dessinés sur ces bandes. Le rational n'est plus guère en usage, mais il a été fréquent au moyen âge. C'est probablement la transformation d'un pallium propre aux évêques. M. Eisenhofer relève toutes les mentions et toutes les représentations du rational; il classe les différentes formes de cet ornement et montre comment la description du costume du grand prêtre, dans l'Ancien Testament, a influé sur ce développement.

10. On trouvera dans le recueil américain : *Harvard studies in classical philology*, Vol. XV [1904] (Londres et Leipzig), sous la signature de M. Arthur Stanley Pease, des *Notes sur quelques usages des cloches chez les Grecs et les Romains* : longue analyse, avec corrections et compléments, du livre de M. l'abbé Morillot. *Étude sur l'emploi des clochettes chez les anciens et depuis le triomphe du christianisme* (Dijon, 1888). Je regrette de n'avoir pas connu plus tôt le travail de mon savant compatriote, quand j'ai parlé ici des cloches. S'il a fallu l'intermédiaire d'un philologue américain, cela prouve, peut-être, que notre organisation scientifique et bibliographique est défectueuse.

11. Nous avons reçu une brochure de polémique : Giulio Bas, *Rythme grégorien, les théories de Solesmes et dom T. A. Burge*; Rome, Desclée, 1906; 78 pp. in-12. Je suis tout à fait incompétent pour juger d'une polémique de musiciens. Mais un appendice touche à l'histoire : *M. Ch. Widor et le chant grégorien*. M. Widor a eu le tort de quitter ses claviers pour écrire sur le chant grégorien deux articles que les lecteurs du *Correspondant* ont dû prendre pour le dernier mot de la science. M. Widor a découvert que le *Te Deum* était « l'hymne sacrée que scanda bien souvent sans doute autour du Parthénon la blanche théorie des vierges, tandis que, perché sur l'échafaudage, Phidias déposait son ciseau, suspendant son travail pour l'écouter ». Le tableau est d'un pittoresque inédit pour les hellénistes. M. Bas s'en amuse. Le *Lauda Sion* est moins ancien, mais mieux conservé que le *Te Deum*. Il est contemporain du triomphe de César et on le chantait « dans le dos du triomphateur romain ». On est tout de même étonné qu'une revue sérieuse accueille de pareilles fantaisies.

V. Saint Basile. — 1. M. Paul Allard, *Saint Basile* (Paris, Lecoffre, 1899; III-209 pp. in-12; collection « Les Saints ») nous donne un livre de vulgarisation et d'orientation générale. Il est divisé en trois parties: Saint Basile avant l'épiscopat, l'Épiscopat, saint Basile orateur et écrivain. La première et la troisième sont d'une lecture facile et agréable. La seconde est un peu resserrée, malgré l'adresse des subdivisions. On n'en tire pas une impression assez nette; le caractère de Basile ne se dégage pas. Peut-être cela vient-il de ce que M. A., trop hagiographe, a voulu mettre quelques ombres aux endroits délicats du tableau. On voit bien ainsi que Basile a eu des torts à l'égard de Grégoire de Nazianze, mais il est difficile de les préciser et de se les expliquer. Plus de franchise eût été aussi plus d'habileté. On comprendrait alors que l'esprit de gouvernement est un don du Saint-Esprit à l'usage des grands évêques et des grands politiques, et qu'il inspire des vues trop larges pour s'accommoder aux petites convenances d'humbles mortels. La fin n'excuse pas les moyens, mais le tempérament explique les procédés. Peut-être le chapitre sur les relations de Basile avec Rome aurait-il été aussi plus clair, si M. A. avait montré exactement le rôle du pape Damase au milieu des intrigues orientales; voir Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques, Églises séparées*, pp. 179 suiv. Enfin la critique portée contre Eunomios et Basile sur l'abus des discussions de mots n'est pas très fondée, puisque, aujourd'hui encore, ces discussions sur les « idiomes » sont une partie considérable de la théologie de la Trinité.

2. Les pages consacrées dans ce livre à Eustathe de Sébaste semblent prouver que M. P. Allard n'a pas connu Fr. Loofs, *Eustathius von Sebaste u. die Chronologie der Basilius Briefe* (Halle, Niemeyer, 1898; 98 pp. in-8; prix: 4 Mk.).

M. L. a voulu apprécier le caractère et la position théologique d'Eustathe. Pour cela on n'a pas d'autre ressource que de lire les lettres de Basile, d'abord ami puis ennemi d'Eustathe. C'est ce qui amène M. L. à vérifier la chronologie des lettres. V. Ernst, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XVI (1896), 626, avait proposé une série de dates nouvelles. M. L. montre qu'il faut revenir, dans l'ensemble, aux dates proposées par le P. Garnier dans son édition.

Voici les principales, telles qu'elles résultent d'un tableau dressé par M. L. 368, fin de l'automne, ep. 27; — 369, printemps, ep. 31; aut., ep. 34; — 370, été, ep. 47; — 371 com., ep. 48, 66, 28, 29; juin, ep. 30; aut., ep. 65, 68, 69+67, 70; un peu plus tard, ep, 82; — 372 avant Pâques, ep. 90, 91, 92, 89, 242 (?); mai, ep. 95; milieu de juin, de Sébaste, 98; juillet ou août, de Satala, 99; d'Arménie, 100; automne, 105; — 373 com. (ou fin 372), ep. 119; milieu de juin, 126, 127; puis, 128, 125, 133, 102, 103; été, 138; automne, 139; hiver, 156; — 374 com., 161; après Pâques, 162, 163; fin de l'été, 166-168; — 375, printemps, ep. 198, 200, 201, 120-122, 132, 254-256; com. de

l'été, 202; été, 129, 130; fin de l'été, 203, 204, 207, 210, 212; aut. 214-218: hiver, 223, 224; décembre, synode d'Ancyre, mort de Théodote de Nicopolis, ep. 225-231; — 376, janv., ep. 232-236; printemps, synode de Nysse, les Galates à Sébaste, ep. 237; ep. 238, 239; commenc. de l'été, 243; été, synode de Cyzique, ep. 244; 246-247, 250; fin déc., 251; — 377, été, 263, 268; — 378 com. (ou fin 377), 266, 269.

La deuxième partie de l'ouvrage, consacrée à l'histoire et au jugement d'Eustathe, veut prouver que tous les torts ne sont pas du côté de l'évêque de Sébaste, tous les droits du côté de Basile. Fils d'un Arien et élève d'Arius, Eustathe a vécu sans doute pendant longtemps dans un état d'esprit arianisant; mais depuis le moment où nous pouvons suivre son attitude dans les conflits dogmatiques, nous le voyons appartenir au tiers-parti, τῆς μεσότητος οὐδὲν αὐτῷ γέγονε προτιμότερον (Bas., *Epist.*, 128, 2). Il s'est trouvé ainsi en opposition avec Basile et les « Néonicéniens »; quand, après l'homoousie du Fils, on voulut définir l'homoousie du Saint-Esprit, il se refusa à suivre et garda sa ligne. Les questions personnelles jouèrent un grand rôle dans la rupture de 372. Théodote excita Basile; d'un autre côté, Mélèce et Eustathe étaient en désaccord. Quant aux prétendues variations d'Eustathe, elles se réduisent à peu de choses et en tout cas seraient bien antérieures à 372. Il attachait au reste peu d'importance aux questions dogmatiques. Sa position dans le débat sur le Saint-Esprit est bien marquée par le mot, vrai ou faux, mais exact, que lui prête Socrate (II, 45, 6) : Ἐγὼ οὔτε θεὸν ὀνομάζειν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον αἱροῦμαι, οὔτε κτίσμα καλεῖν τολμήσαιμι. Il ne partageait pas les idées de Basile, mais n'allait pas jusqu'à considérer le Saint-Esprit comme une créature. Avant tout, Eustathe était un moine. L'ascétisme et la mystique remplissaient sa vie. C'est ce qui avait autrefois attiré Basile, alors peu curieux de spéculation. Eustathe n'avait pas changé. La lettre falsifiée de Basile à Apollinaire et la correspondance prétendue entre Basile et Eustathe (Garnier, n. 361-364) proviennent de l'entourage d'Eustathe, non d'Eustathe lui-même.

Les conclusions de M. Loofs ont été mises en œuvre par lui, sans changement, dans l'article de la *Realencyclopädie* de Hauck.

VI. Saint Ambroise. — 1-3. Les sources de la vie de saint Ambroise ont été étudiées par un bollandiste, le P. van Ortroy, *Les vies grecques de saint Ambroise et leur source* (*Ambrosiana*).

En dehors des œuvres, les sources se divisent en deux courants. L'un est seulement représenté par la vie due à Paulin, compagnon de saint Ambroise au temps de sa mort, qui a puisé ses renseignements auprès de témoins oculaires et a connu beaucoup de choses par lui-même. Cette vie est exempte d'altérations postérieures; c'est la seule base solide pour l'historien. L'autre courant est représenté par Rufin, que copie Sozomène, et qu'amplifie Théodoret. Ce courant aboutit

aux deux rédactions des ménologes grecs, dont l'une est sortie de l'autre, a passé dans Métaphraste et, sous cette forme, a été traduite en latin par l'humaniste Guarino (Vat. Reg., 1612, xve s.). Beaucoup plus tôt, d'ailleurs, la version de Théodoret s'était répandue dans l'Occident latin, grâce au manuel d'histoire que pratiqua tout le moyen âge, l'*Historia tripartita* de Cassiodore (IX, 30; *P. L.*, LXIX, 1145).

De cet exposé résulte une conclusion intéressante. On sait quelle scène dramatique aurait précédé la pénitence de Théodose : Ambroise, à la porte de l'église, en interdit le seuil à l'empereur, et sous l'invective de l'évêque, Théodose cède et se retire. Paulin ne souffle mot de cet incident. C'est assez étonnant ; car quoi de plus saisissant pour l'imagination des contemporains, quoi de plus glorieux pour Ambroise, quoi de plus intéressant pour un biographe ? Il faut aller chercher ce récit dans Théodoret. La critique des sources le rend donc *a priori* suspect.

Le P. van O. poursuit l'analyse. Une singulière confusion chronologique dénonce l'historien léger qui amplifie d'après les documents. Suivant Théodoret, une loi fut rendue à la suite de l'intervention d'Ambroise; elle marquait un délai nécessaire de trente jours entre la répression et le fait qui la motivait. Cette loi serait de 390. Or cette loi existe et figure à la fois au code Théodosien (IX, 40, 13) et au code Justinien (IX, 47, 20) : elle porte la date de 382. Première erreur. Théodoret rappelle ensuite qu'une sédition d'Antioche fut facilement apaisée grâce à cette loi. Or la sédition d'Antioche est de 387. Si la loi est de 390, l'assertion est une faute de chronologie, et, si l'assertion est exacte, la loi n'est pas de 390. Nous prenons le rhéteur sur le fait.

Il est coutumier de ce genre de bévues. Le récit de l'élection d'Ambroise est, chez Théodoret, agrémenté de détails romanesques où Valentinien joue un rôle. Or l'empereur n'était pas à Milan lors de cette élection. Dans l'hiver de 374-375, il est à Trèves, puis il passe directement en Illyrie où il meurt en 375 : il n'a pas mis le pied en Italie.

Les faits se sont passés très simplement après le massacre de Thessalonique. Au moment du retour de Théodose, Ambroise, qui voulait précisément éviter une scène à l'église, écrit à l'empereur. Théodose accepta la pénitence. Dix-huit mois plus tôt, dans l'affaire de la synagogue de Callinique, il avait éprouvé l'inflexibilité d'Ambroise. Le remords aidant, il ne voulut pas se risquer une seconde fois ; car il sentait qu'il faudrait céder. La lutte et les pourparlers racontés par Théodoret sont sortis de son imagination. De telles broderies paraissaient des beautés à un ancien et on n'éprouvait aucun scrupule à les inventer.

Ainsi : 1° le silence de Paulin ; 2° les habitudes de composition constatées chez Théodoret d'après des faits positifs; 3° les confusions chronologiques de son récit : telles sont les raisons de rejeter ce récit.

Le duc de Broglie n'a pas pu s'y résigner. Il a écrit la préface

des *Ambrosiana*. Il n'a pu ignorer le mémoire du P. van Ortroy. Aussitôt après, il a publié une *Vie de saint Ambroise* (Paris, 1899, 202 pp. in-12). On y trouve tout le récit de Théodoret. Pas un mot de doute, pas un renvoi au P. van Ortroy, pas une note pour avertir que ce roman est sérieusement contesté. C'est le mépris absolu et hautain de la critique des sources. Tout le reste du livre est écrit d'après la même méthode; l'assurance affirmative de l'historien refuse tout contrôle à l'humble foi exigée du lecteur. Les Bollandistes n'ont pu s'empêcher de constater le fait, dans une note de ton très modéré. Le duc a répondu dans une revue dépourvue de caractère scientifique : *Les Bollandistes et la pénitence de Théodose*, *Correspondant* du 25 août 1900, 645-661. C'est un plaidoyer habile, mais c'est un plaidoyer.

En bon avocat, le duc commence par écraser la partie adverse : « S'il arrive qu'un historien ait été mêlé à la pratique des affaires et ait pu saisir sur le vif le jeu des passions et des intérêts, il peut avoir par là même, quelque avantage sur ceux qui, vivant dans la retraite, n'ont appris à connaître la société que dans les parchemins et d'après les livres » (p. 651). Cela est vrai, mais en partie. Aujourd'hui, on ne peut vivre tellement dans la retraite que l'on ne saisisse et pénètre bien des détours; la vie de communauté, avec tout ce qu'elle comporte de surveillance mutuelle, de discrétion et de silencieuse observation, n'est pas une mauvaise école de psychologie et de morale. La suite de l'article prouve d'ailleurs que l'historien « mêlé à la pratique des affaires » ne les oublie pas toujours quand il faut; le duc de Broglie évoque étrangement dans la pénitence de Théodose, Jules Ferry, les décrets, les variations des politiciens. La pratique des affaires nuit, lorsque l'on donne la couleur des préoccupations contemporaines à des faits vieux de quinze cents ans.

Les arguments présentés sont les suivants : 1° « Les documents de source latine étaient absolument insuffisants pour satisfaire la plus naturelle et la plus légitime curiosité. » Ce principe autorise toutes les légendes et assure la supériorité *historique* de Senkiewicz sur Tacite. — 2° Théodoret a terminé son histoire entre 440 et 449; mais son récit *a dû* être écrit bien avant. Trente ou quarante ans le séparaient des événements. Il pouvait facilement s'informer; car la séparation entre l'Orient et l'Occident n'était pas accomplie. — Le goût de Théodoret pour les amplifications romanesques est démontré. L'intervalle qui le sépare des événements est augmenté par la distance des pays. Il faudrait prouver que Théodoret est un historien exact et zélé. — 3° Le récit de Théodoret est parfaitement vraisemsemblable. — La question n'est pas là. L'autre version est également vraisemblable. L'affaire de Callinique est citée à la fois par Broglie et par le P. van Ortroy et interprétée de manière toute différente, mais également vraisemblable. On voit par ce détail que ce genre de raison-

nement n'est pas démonstratif. — 4° Le récit de Théodoret est confirmé par Augustin, *Civ. Dei*, V, 26. — « Quid autem fuit eius religiosa humilitate mirabilius, quando in Thessalonicensium grauissimum scelus cui iam episcopis intercedentibus promiserat indulgentiam, tumultu quorumdam qui ei cohaerebant uindicare compulsus est, et ecclesiastica coercitus disciplina sic egit paenitentiam ut imperatoriam celsitudinem pro illo populus orans magis fleret uidendo prostratam quam peccando timeret iratam ? » Ce texte confirme la version opposée à celle de Théodoret : l'empereur, *ecclesiastica coercitus disciplina*, se soumet à la pénitence : il n'y a pas un mot qui laisse soupçonner la scène de l'église et les hésitations de Théodose. On ne pouvait avoir la main plus malheureuse dans le choix d'un texte.

Cette argumentation ne méritait pas d'être présentée sur le ton d'un grand seigneur qui gourmande des manants.

Ces lignes ont été écrites au mois de septembre 1901. Il ne s'était pas trouvé depuis une occasion de les publier. Le P. van Ortroy est revenu sur cette affaire : *Saint Ambroise et l'empereur Théodose*, *Anal. boll.*, t. XXIII (1904), p. 418. Je n'ai rien à changer à ce qui précède. Voici seulement quelques additions. Théodoret, dans cette circonstance, paraît préoccupé d'affirmer le pouvoir des évêques ; de même dans son récit de l'élection d'Ambroise. Rufin peut bien être la source des trois auteurs grecs, puisque les derniers livres de son *Histoire ecclésiastique* sont de 402-403 ; le duc de Broglie imagine le rapport inverse. La vraisemblance, qu'il invoque en faveur de Théodoret et que j'étais disposé à admettre égale dans les deux hypothèses, est décidément en faveur du récit de Paulin. La loi de 382 a été appliquée, en 388, dans l'affaire de la synagogue de Callinique, et, si elle a été violée en 390, c'est par l'empressement des magistrats et des officiers de Thessalonique. Cela est intéressant : nous saisissons là les dispositions hostiles aux chrétiens qui survivaient encore, sous Théodose, dans les classes dirigeantes. Enfin, je n'avais lu qu'en latin le texte de saint Augustin et je ne m'étais pas aperçu que le duc de Broglie traduisait *ecclesiastica coercitus disciplina* par ce contresens : « Il trouve une justice sainte qui l'arrête au seuil de l'église » !

La moralité de cette discussion a été déduite, avec beaucoup de calme, par le P. van Ortroy (p. 425) : « Sans prétendre que, dans le domaine de la critique historique, le rôle capital doive demeurer toujours à la vérification des sources, il est permis cependant de constater que leur étude superficielle expose à bien des mécomptes, ne fût-ce qu'à celui de comprendre de travers le document et de bâtir sur son interprétation inexacte un système préconçu. »

4. Un livre qui nous renseigne sur la méthode de saint Ambroise est publié par le séminaire historique de l'université de Munich : *Die Griechischen Quellen des hl. Ambrosius in ll. III de Spir.s.*, von Theodor Schermann (München, 1902, Lentner, VIII-107 pp. in-8 ; prix : 3 Mk).

Le travail de M. Th. Scherman est le complément d'un ouvrage publié en 1901 sur la divinité du Saint-Esprit chez les Pères du IVe siècle. Les sources grecques d'Ambroise dans son *De Spiritu sancto* sont Athanase, Basile, Cyrille de Jérusalem, Didyme d'Alexandrie, Epiphane, Grégoire de Nazianze. On voit avec quelle rapidité Ambroise se saisissait des livres nouveaux et les mettait à contribution. Dans ce traité, écrit avant Pâques 381, il utilise une recension révisée et augmentée des *Catéchèses* de Cyrille postérieure à 360 et que nous a conservée un seul ms. (Coislin, 227). Ainsi tombe une objection faite à l'authenticité du *De Mysteriis* par M. Kattenbusch. Il y a mieux. Les discours théologiques de Grégoire de Nazianze sont prononcés à Constantinople et publiés en 380. Ambroise s'en sert dans les douze mois qui suivent ; peu, il est vrai. Jamais peut-être on n'avait mieux montré à quel point il était pénétré de théologie grecque.

5. Cette promptitude à utiliser un ouvrage grec est encore prouvée par M. Th. Scherman, *Lateinische Parallelen zu Didymus* (*Röm. Quartalschr.*, XVI [1902], 232-242). Didyme a emprunté à Tertullien, *De baptismo*, connu par une traduction, un passage de son *De Trin.*, II, 14 (*P. G.*, XXXIX, 672 suiv.), et ce passage de Didyme a été repris par saint Ambroise, dans le *De Mysteriis*. Il s'agit des symboles bibliques du baptême. Cette conclusion a surtout de l'importance pour saint Ambroise. On le voit emprunter le fond de son *De Mysteriis* à deux de ses auteurs favoris, Cyrille et Didyme. L'ouvrage de Didyme a été écrit peu avant 381. Le *De Mysteriis* est des dernières années d'Ambroise († 397). Une dizaine d'années sépare donc les deux écrits.

Paris. PAUL LEJAY.

CHRONIQUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

SOURCES ET PUBLICATIONS DE TEXTES. — 1. Imprimées en 1882 dans le *Corpus* des écrivains ecclésiastiques de Vienne (vol. VI, édition Hartel) et en 1885 dans les *Monumenta Germaniae* (t. VII, édition Vogel), les œuvres d'Ennodius sont publiées à nouveau en France, et traduites en français par M. l'abbé S. LÉGLISE, *Œuvres complètes de Saint Ennodius, évêque de Pavie*, t. I, *Lettres*, Paris, Picard, 1906 (1 vol. gr. in-8°, 581 pp. Prix : 7 fr. 50). C'est une réimpression conforme au texte latin de l'édition Hartel dans le Corpus de Vienne, laquelle maintient elle-même l'ordre relatif introduit par Sirmond dans les pièces de la correspondance. L'introduction de M. Léglise contient une notice biographique très courte sur Ennodius ; un tableau de la situation de l'Italie sous Théodoric avec des retours particuliers sur l'œuvre littéraire d'Ennodius, sur le rôle des avocats de son temps, sur l'institution et

les charges publiques dont la connaissance est nécessaire pour l'intelligence des lettres d'Ennodius.

Le grand intérêt de ces sortes de correspondances est d'offrir à l'historien des documents sincères, des faits de vie privée servant à illustrer l'histoire d'une époque, à en faire saisir la physionomie vivante. A cet égard, les lettres d'Ennodius ont leur prix. Elles nous font pénétrer dans l'intimité des personnages de l'histoire, et aussi des personnes de second plan qui sont quelquefois plus représentatives de la société moyenne. Page 242, les héritiers d'un certain Marius n'hésitent pas à demander au pape Symmaque les intérêts des sommes prêtées par leur parent au Saint-Siège. — Plusieurs lettres se réfèrent à des élections épiscopales et aux brigues dont elles devenaient l'occasion, p. 271, 286, 287. — Plusieurs lettres aussi ont trait à des cas d'esclaves fugitifs, p. 90, p. 209. — Une table analytique dressée par M. Léglise permettra d'utiliser facilement la correspondance d'Ennodius, car la lecture en est assez pénible. L'auteur a travaillé pour écrire des chefs-d'œuvre, il fait miroiter les grâces de son style ; on le sent toujours préoccupé de la forme de ses moindres billets. Mais on peut passer quelque chose à un ancien professeur pour qui le comble de la perfection consiste à devenir éloquent.

2. La « Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire », publiée sous le patronage de la Société historique, s'accroît d'un volume.

Les Annales de Flodoard sont « publiées d'après les manuscrits avec une introduction et des notes » par Ph. Lauer, Paris, Picard, 1906 (LXVIII-307 p. Prix : 8 fr.). On sait l'extrême importance de l'ouvrage du chanoine de Reims pour la connaissance de l'histoire politique et religieuse du xe siècle ; il va de l'année 919 à 966. L'auteur y suit d'une façon générale l'ordre chronologique, notant les grands faits politiques de sa région, — Reims et le nord de la France, — et y rapportant les nouvelles venues d'ailleurs. Il est bien informé de ce qui se passe en Lorraine, en Germanie, même en Italie. C'est sur ses indications que repose en grande partie notre connaissance du xe siècle français.

Une étude très fouillée sur les manuscrits des Annales, amène M. Lauer à les répartir en deux familles : l'une de l'est de la France (Reims-Verdun-Dijon), et représentée aujourd'hui par un manuscrit émigré à Montpellier ; c'est le manuscrit fondamental de l'édition : l'autre de Normandie, avec laquelle serait apparenté l'ancien mais défectueux ms. de Soissons et son dérivé, le ms. lat. 14663. Les appendices de l'édition contiennent différents textes, notamment le curieux récit des Visions de Flotilde, contenu dans l'unique manuscrit de Montpellier. Une excellente table alphabétique et analytique des matières facilite les recherches et la consultation de cette excellente édition des Annales. Des notes très précieuses accompagnent le texte, et à l'occasion lui servent de commentaire.

3. On sait que la source principale de l'histoire de saint François d'Assise n'est autre que la vie écrite par frère Thomas de Celano, qu'il compléta plus tard par une deuxième légende et par différents opuscules, dont un sur les miracles du Saint. Une édition critique de cet écrit important est donc la bienvenue : *S. Francisci Assisiensis Vita et Miracula additis opusculis liturgicis auctore Fr. Thoma de Celano*, Hanc editionem novam ad fidem mss. recensuit P. Eduardus Alenconiensis, ord. fr. min. cap., Rome, Desclée, 1906, 1 vol., LXXXVII-481 p. in-8. Un premier chapitre d'introduction raconte la vie de frère Thomas, né à Celano dans les Abruzzes, entré vers 1215 dans l'ordre de Saint-François, chargé d'une mission en Allemagne en 1221, réapparaissant à Assise vers 1228, et devenant une sorte d'historiographe franciscain, un peu tiraillé par les divisions de l'ordre. C'est justement l'influence qu'ont pu exercer sur la plume de frère Thomas les dissentiments existant parmi les héritiers de saint François, et les brusques revirements d'opinion de Grégoire IX et des chefs de l'ordre qui prêterait à une intéressante dissertation sur le degré d'impartialité et d'autorité de ses écrits. En tête de sa vie de S. François d'Assise, M. Paul Sabatier a placé une « étude critique des sources » où l'histoire ancienne de l'ordre est sommairement esquissée et mise en rapport avec les œuvres successives de Thomas de Celano. Des considérations émises par M. Sabatier, il résulterait que la première légende de saint François, écrite sous l'influence de frère Élie de Cortone, serait partiale en faveur de ce dernier et en faveur des opinions modérées ou tièdes qu'il représentait dans l'interprétation de la règle ; que la première partie de la seconde légende aurait été faite après le chapitre général de 1244 et la seconde partie après l'élection comme ministre général de Jean de Parme en 1247. Ce dernier était un zelante, et le travail de Thomas de Celano, tout favorable dans ce dernier stade à la pauvreté rigoureuse, porterait déjà la marque des futurs franciscains spirituels. Ce discrédit jeté sur l'autorité de Thomas de Celano cause une grande indignation au P. Édouard d'Alençon qui s'en prend à la critique subjective, mais en la confondant avec la critique interne. « Criticam non refugio, sed hoc nomine censendam non aestimo illam quam subjectivam dicunt, seu internam, sub cujus specie, quidam proprias excogitationes pro lege assumendo, illas supremos Canones criticae vocant, et eos qui ipsorum placita non admirantur fere despiciunt. » Le R. P. cherche aux conclusions de M. Sabatier une cause dans la préoccupation de nous peindre un François d'Assise frisant l'hérésie, une sorte de précurseur de la Réforme. Or pour y parvenir, il fallait commencer par ruiner l'autorité du biographe en suspectant son impartialité. Je n'entre pas dans le détail des raisons assez pauvres que l'auteur des Prolégomènes oppose à M. Sabatier. Il écrit en latin ; qu'il lui soit donc permis d'employer les gros mots de *somnia*, *mendacium*, mais la moindre étude critique ferait bien mieux notre affaire. L'emploi des critères internes, l'examen d'un livre pris en lui-

même, de son style, de ses rapports avec les événements au cours desquels il a été pensé ou composé, n'est pas du tout de la critique subjective, si le R. P. entend par là une critique dépourvue de raisons palpables et sérieuses. C'est, au contraire, et dans toute la force du terme, une critique objective, c'est-à-dire qui se rapporte à l'objet pensé, examiné. Je ne prends aucunement ici, — ce n'en est pas le lieu, — la défense des idées personnelles à M. Sabatier; mais les problèmes de critique qu'il indique à propos de Thomas de Celano sont de ceux qu'une critique objective ne peut pas se permettre d'esquiver, bien loin qu'elle doive s'en indigner.

L'introduction du R. P. Édouard d'Alençon contient une description des manuscrits employés pour son édition critique ; mais cette description des manuscrits ne repose pas toujours sur un examen personnel, et en tout cas je ne vois pas que l'éditeur ait essayé de déterminer la valeur relative de tous ces manuscrits, en recherchant leurs liens de dépendance en vue d'un bon classement par familles. Dernière remarque en finissant. Ne vaudrait-il pas mieux, de nos jours, écrire en langue moderne, les introductions qui conservent toujours, de par le latin, une apparence de vague et d'imprécision. « Il se devrait faire, à l'avenir, disait déjà Joachim du Bellay, qu'on peust parler de toute chose par tout le monde, et en toute langue » [*Deffence et illustration de la Langue francoyse*]. Assurément cet avenir de J. du Bellay est aujourd'hui pour nous le présent ; et le langage de la critique est de beaucoup plus simple, plus net, plus direct, plus facile à entendre en français qu'en latin.

4. Je ne veux point m'attarder longuement à l'édition critique qui vient justement d'être publiée de cet ouvrage de Joachim du Bellay, *La Deffence et Illustration de la Langue francoyse*, édition critique par Henri Chamard, Paris, Fontemoing, 1904 (xxi-381 p. in-8). Le livre sort un peu de l'objet spécial de cette revue. Il y a pourtant beaucoup de bien à en dire : soin de l'édition, richesse de la bibliographie, et, pour parler le langage du vieil auteur, copie en abondance du commentaire, tout est digne de l'écrivain et du savant auquel nous devons déjà une solide thèse sur *Joachim du Bellay* (*1522-1560*), thèse par Henri Chamard, Lille, Le Bigot, 1900. Une excellente bibliographie indique les éditions de la Défense, les écrits du xvie siècle qu'il est utile de connaître pour la mieux comprendre, et enfin les études et travaux modernes sur la Défense. Les notes qui accompagnent le texte sont un modèle de commentaire historique, philologique, et offrent par elles-mêmes une lecture des plus variées et des plus instructives.

5. Le R. P. Ferdinand-Marie d'Araules, O. F. M., publie en brochure un texte latin inédit du xve siècle contenant une *Vie de saint Bernardin de Sienne*, Rome, 12, Via Ginesti, 1906, xviii-44 pages. Le texte est tiré du manuscrit latin, fonds des nouvelles acquisitions, n° 758, que M. Omont a décrit dans la *Bibl. de l'École des Chartes*, t. LXIV

(1903), p. 18-19. Dans l'introduction, l'auteur ne se risque point à une attribution nominative, mais il essaye de démontrer que l'auteur devait être Siennois et l'un des disciples et compagnons de Bernardin.

6. Les « Archives de l'Histoire religieuse de la France » s'accroissent de deux volumes relatifs à l'histoire du XVIe siècle. C'est d'abord la correspondance diplomatique échangée entre Jean du Bellay et la cour de France pendant la première ambassade de ce personnage en Angleterre de novembre 1527 à février 1529, qui est publiée avec une introduction par MM. V.-L. Bourrilly et P. de Vaissière, *Ambassade en Angleterre de Jean du Bellay, La première ambassade (septembre 1527-février 1529)*, Paris, Picard, 1906 (1 vol., XLII-562 p. in-8°. Prix : 10 fr.). L'introduction, après un bref résumé de la jeunesse de Jean du Bellay, devenu évêque de Bayonne et abbé de Breteuil en Picardie, expose la situation politique générale et les négociations en cours à Londres au moment de l'ambassade du prélat. Elles portent principalement sur l'exécution du second traité de Westminster et le concours que le gouvernement anglais avait promis à François Ier contre Charles-Quint. La question proprement politique se compliquait secrètement des vues particulières de Henry VIII qui voulait gagner le pape Clément VII à son projet de divorce, et du cardinal Wolsey qui sentait sa fortune menacée et qui comprenait combien l'appui du roi de France lui était nécessaire. Mais l'alliance française, à plus forte raison la guerre à l'empereur faite conjointement avec la France, n'était pas populaire en Angleterre et Henry VIII ne cherchait qu'à se dérober aux engagements, aux dépenses, pour conserver tous ses moyens et reprendre au plus tôt son rôle préféré d'arbitre flatté et courtisé par tout le monde. Le rôle de Jean du Bellay, mal payé par le roi, mal pourvu de nouvelles, était extrêmement ingrat et l'ambassadeur dut même solliciter son rappel. Cependant cette première ambassade ne prend fin qu'en 1529 lorsque se répand la nouvelle d'ailleurs controuvée de la mort de Clément VII. Wolsey fait partir précipitamment l'évêque de Bayonne pour Paris afin de s'assurer le concours de la couronne de France au prochain conclave. Cette première ambassade a fourni 193 pièces au présent volume. Les éditeurs les ont recueillies de plus de cinquante manuscrits éparpillés à la Bibliothèque Nationale, aux archives du Musée de Chantilly, au British Museum. Leur publication et les notes dont ils ont pourvu les pièces de la correspondance sont dignes d'être très favorablement accueillies des lecteurs.

7. C'est aussi aux règnes de François Ier et du pape Clément VII que se rapporte le volume des Archives religieuses de la France, édité par M. l'abbé J. Fraikin, *Nonciatures de France, Nonciatures de Clément VII*, t. I, depuis la bataille de Pavie jusqu'au rappel d'Accaiuoli (25 février 1525-juin 1527), Paris, Picard, 1906 (LXXXVII-451 p. Prix : 10 fr.). L'introduction nous présente d'abord les sources manuscrites où l'éditeur a puisé ; elles sont principalement aux Archives d'État de Florence et aux Archives secrètes du Vatican. Les documents

à Florence et surtout à Rome sont éparpillés entre divers fonds qu nous sont énumérés et critiqués. Les archives d'État de quelquesi anciennes capitales : Milan, Modène et Venise, quelques dépôts de la Bibliothèque Nationale et des Archives nationales à Paris, ont livré un certain nombre de pièces. On peut juger de l'immensité du travail auquel s'est livré l'éditeur. Une liste chronologique très complète des nonces en France de 1525 à 1534 offre un tableau des nonciatures en France de Clément VII.

Les négociations commencent après la bataille de Pavie et ont pour objet la formation de la Sainte Ligue destinée à défendre l'indépendance de l'Italie. A remarquer l'accent mis sur ce mot d'Italie par certaines instructions diplomatiques et même par des hommes du peuple qui semblent parfois prendre conscience des intérêts communs à tous les hahitants de la péninsule. La correspondance diplomatique des nonces nous fait surtout pénétrer l'extraordinaire enchevêtrement des négociations de Clément VII et de François Ier qui au lieu d'agir avec promptitude et vigueur éternisent les pourparlers, multiplient les délais et les retours en arrière. Clément VII surtout se reprend continuellement et finit par être victime de ses finesses et de sa versatilité. Charles-Quint a le temps de préparer sa vengeance et Rome tombe au pouvoir des troupes du connétable de Bourbon.

Parmi les pièces de la correspondance, les unes sont reproduites, d'autres sont simplement analysées sommairement; d'autres enfin sont indiquées avec le renvoi aux publications où elles ont déjà paru précédemment et où l'on peut les retrouver.

Ouvrages généraux. 1. Parmi les ouvrages généraux les plus recommandables pour ceux qui étudient l'histoire de l'Église, plaçons à côté du manuel proprement dit, le travail de synchronisme déjà connu depuis longtemps en Allemagne et autorisé du nom de Weingarten. Son ouvrage, maintes fois retouché, vient d'être refondu en une sixième édition par les soins d'un professeur de théologie de l'université de Breslau : Carl Franklin Arnold, *Weingartens Zeittafeln und Ueberblicke zur Kirchengeschichte*, Leipzig, Hinrichs, 1905 (264 p. petit in-4°. Prix : 6 fr.; relié : 7 fr. 25). L'objet de ce travail utile est de faire saisir du premier coup d'œil, dans leur synchronisme, tous les événements d'une époque qui ont un rapport avec la vie de l'Église. Ils sont disposés en colonnes parallèles en regard les uns des autres. Suivant les époques, la répartition des matières se modifie. Avant Constantin le mouvement d'expansion et de lutte du christianisme occupe une colonne. Plus tard, les faits de mission sont confondus avec d'autres dans la colonne des faits qui intéressent la vie chrétienne. Au contraire, le développement dogmatique qui tenait une très petite place au début, occupe une large colonne aux IVe et Ve siècles.

Un soin très particulier a été donné à la chronologie des premiers temps, la plus hérissée de difficultés. La fixation d'une date précise pour la conversion de saint Paul ou pour le commencement de tel ou tel

voyage de l'apôtre est forcément un peu arbitraire. D'autre part la multiplication des dates approximatives (ca. *et une date*) eût été sans mesure et aurait offert l'image d'une véritable anarchie chronologique. Le professeur Arnold s'en est tiré en adoptant d'une façon générale la chronologie de Th. Zahn, un maître en ces matières; mais il a corrigé de son mieux les inconvénients du système en indiquant les dates reçues par Harnack ou par d'autres auteurs. Dans les temps modernes, une place considérable est faite à l'histoire du protestantisme et à l'histoire générale de la civilisation.

Il serait oiseux de chicaner l'auteur sur telle ou telle disposition de son travail. A tout prendre, l'ouvrage est réellement remarquable de densité et de clarté.

Des jugements en trois mots se trouvent joints souvent à la mention de certains ouvrages. L'étudiant apprend ainsi que l'Histoire ecclésiastique de Socrate est « relativement critique et impartiale », et des renvois à des recueils comme la *Real Encyklopaedie für protestantische Theologie* lui indiquent des sources de développement.

L'index des abréviations aurait pu être enrichi de quelques indications. Quel nom représente J. dans les premières colonnes? — P. 37, l'auteur suppose connu de l'étudiant le titre de l'ouvrage de Hahn sur les symboles. Une table des noms propres termine ce travail d'un usage si pratique et si commode.

2. La *Revue* a déjà entretenu ses lecteurs de l'entreprise de Mgr. J. P. Kirsch qui publie à nouveau dans la Bibliothèque théologique de la librairie Herder l'Histoire de l'Église du cardinal Hergenroether, *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*. Le deuxième volume, *Die Kirche als Leiterin der abendlaendischen Gesellschaft* (1.104 pages, gr. in-8°, Fribourg, Herder, 1904. Prix broché: 15 mark = 18 fr. 75; relié: 18 mark = 22 fr. 50), conduit l'histoire du moyen âge ecclésiastique jusqu'à la veille de la Réforme. Le caractère général de cette refonte du grand ouvrage du cardinal Hergenroether vient du remaniement du plan. Les divisions générales du travail sont purement chronologiques, comme on en peut juger par la simple énumération des sections de périodes: 1) lutte des iconoclastes et alliance de la papauté et des Carolingiens; — 2) décadence religieuse et commencement de réforme en Occident; rupture avec l'Église d'Orient; — 3) réformes du clergé séculier et querelle des investitures; — 4) apogée politique de la papauté: centralisation de l'administration ecclésiastique. Floraison de la vie religieuse et de la science ecclésiastique; — 6) Les papes d'Avignon sous le protectorat des rois de France; — 7) le grand schisme d'Occident et les hérésies de Wiclef et de Huss; — 8) les conciles en vue de la Réforme et l'Église et la Renaissance.

Ces huit sections qui fournissent le vrai cadre de l'ouvrage sont groupées en périodes sous des titres plus généraux: Ire Période: Alliance de l'Église avec la société occidentale et rupture avec l'Orient (deux premières sections); IIe Période: Réforme de l'Église par la

papauté. Apogée de la papauté et de la vie religieuse (trois sections n. 3-5) ; IIIe Période : Décadence de la papauté, dépérissement de l'idée de chrétienté, besoin de réforme (3 dernières sections). Ces divisions sont à tout prendre assez heureuses. La division des grandes périodes par ordre logique des matières : événements politiques, hérésie, constitution de l'Église, vie religieuse, etc., a son utilité pour retrouver rapidement un renseignement, mais elle nuit beaucoup au sentiment de vie et de mouvement que l'on doit emporter d'une lecture ou d'une étude portant sur une fraction un peu notable de l'histoire ecclésiastique. Chacune des sections chronologiques se caractérise par quelques faits dominants autour desquels Mgr Kirsch a groupé tout le reste : hérésies, ordres religieux, institutions liturgiques, science ecclésiastique, mœurs chrétiennes, etc... On cherche parfois plus longuement à la table des matières l'endroit où il est question des cisterciens et des prémontrés, lesquels ne sont plus alignés dans une litanie d'ordres religieux, mais du même coup, en les retrouvant, on les situe par l'inspection des paragraphes voisins dans la période qui les a vus éclore et se développer. De ce chef la différence est considérable avec l'ancien ouvrage du cardinal Hergenroether.

Quant aux développements consacrés par l'ancien auteur aux questions particulières, ils ont été révisés et complétés par Mgr Kirsch, souvent aussi utilisés par gros morceaux et conservés tels quels dans la trame du nouvel ouvrage. Quelques paragraphes auraient dû être refondus plus complètement, notamment celui du grand schisme d'Occident. La double élection d'Urbain VI et de Clément VII a fait l'objet de nombreux travaux que l'auteur connaît et mentionne dans la bibliographie et qui eussent dû, semble-t-il, modifier davantage la couleur de son récit. Il accepte comme absolument démontrée la légitimité d'Urbain VI, et traite sans façon d'antipape Clément VII et ses successeurs. En analysant jadis le premier volume de l'ouvrage de M. Noël Valois (*Revue*, 1896, p. 544), j'ai indiqué sommairement les raisons qui militent en faveur de l'opinion contraire. J'ai eu l'occasion de les reprendre et de les préciser dans la *Revue du clergé français* (15 février 1904, p. 604 à 611). Je ne retiens ici de ce dernier article qu'un point de vue totalement négligé dans la discussion engagée sur le grand schisme, à savoir qu'il faudrait définir ce qu'on entend par liberté d'élection. Nicolas II demande que l'élection soit « sincère ». Est-elle « sincère » dès que l'intimidation exercée sur les électeurs ne les empêche point de faire, en votant, ce que M. Salembier appelle « un acte humain et moral, c'est-à-dire revêtu de toutes les conditions nécessaires pour que l'homme soit responsable en conscience » (*Le grand schisme d'Occident*, p. 43). Mais il y a des degrés sans nombre dans la liberté comme dans la responsabilité, et c'est, je crois, sortir complètement de l'idée qu'on se fait communément en matière d'élection, d'aller se contenter d'une liberté rétrécie aux proportions nécessaires pour qu'il y ait encore acte humain au sens moral du mot.

Restreindre à ces limites la liberté en matière de décision intéressant les collectivités, c'est dire qu'elle n'est jamais absente; c'est dire que Pie VII était libre à Savone et en signant le concordat de Fontainebleau, c'est dire que le concile national de 1811 était libre sans le talon de Napoléon III ; c'est dire qu'on ne devrait jamais annuler un mariage pour défaut de consentement. Quel texte législatif a donné cette interprétation extraordinaire de l'expression « sincera » employée par Nicolas II et qui n'a pas de sens, si elle n'implique pas une liberté extérieure, une libération de toute contrainte facile à caractériser à la simple inspection des événements et des circonstances extérieures ?

« L'élection » faite après midi est mentionnée par Mgr Kirsch (p. 808) de façon à faire croire à une élection valable; or elle ne fut pas faite sur convocation en présence des cardinaux assemblés, mais en manière de causerie au moment du lever de table et hors de la présence de plusieurs membres du sacré collège. Si l'on s'en tient aux circonstances générales et à la situation d'ensemble à Rome en avril 1378, la conclusion semble devoir être nettement défavorable à la légitimité d'Urbain VI.

Remarquons en terminant cette critique qu'en présence des documents utilisés pour l'histoire du grand schisme, les faits peuvent passer pour assez bien éclaircis, et que la divergence des opinions et des conclusions naît surtout de leur interprétation et particulièrement de la définition à donner de la liberté d'élection. Question de psychologie et de législation canonique, pour ainsi dire, plus encore que d'histoire.

La bibliographie de l'ouvrage a été particulièrement soignée, le recours aux ouvrages italiens assez fréquent. L'ouvrage a perdu les manchettes si commodes dans l'édition précédente du cardinal Hergenroether. En revanche, chaque volume est pourvu de son index *rerum* et des noms propres, excellente innovation. Le volume est muni d'une carte du monde chrétien.

3. Rangeons parmi les ouvrages généraux traitant de l'histoire de l'Église, un recueil très varié de mémoires dus à la plume de M. E. Vacandard et réunis dans un volume de haute vulgarisation : *Études de critique et d'histoire religieuse*, Paris, Lecoffre, 1905. Je me hâte de dire que cet excellent volume a eu tout de suite plusieurs éditions et qu'il mérite à tous égards l'accueil que lui a réservé le public sérieux. Voici les sujets abordés dans le volume : Origine du symbole des apôtres ; origines du célibat ecclésiastique ; élections épiscopales sous les Mérovingiens ; l'Église et les ordalies ; les papes et la Saint-Barthélemy; la condamnation de Galilée.

Le troisième de ces mémoires relève de la compétence particulière de M. Vacandard : on y trouvera discutées certaines idées de M. Fustel de Coulanges qui simplifiait un peu trop la situation de l'Église franque en ce qui regardait la participation du peuple, du clergé, des évêques de la province et du roi dans l'élection des évêques. A aucun moment de la monarchie mérovingienne depuis Clovis il n'y a eu de règle abso-

lument fixe pour la manière de choisir les évêques. En thèse, les choses continuaient d'aller comme dans la Gaule romaine, et le décès d'un évêque mettait immédiatement en branle le peuple de la cité, le clergé, les notables, les évêques voisins, qui avaient un rôle traditionnel dans le lancement des candidatures et dans le choix définitif. Mais les rois n'ont guère tardé à se persuader qu'ils avaient intérêt à veiller sur le choix des évêques, à y intervenir ; souvent ils ont cédé à la tentation d'agir d'autorité, quelquefois avec de bonnes intentions, souvent pour élever des laïques sur les sièges épiscopaux. Mais le mode et la mesure de leur intervention ont varié avec les temps, avec les princes, avec les degrés de résistance qu'ils ont rencontré, et c'est le tableau de cette agitation un peu confuse que l'auteur a essayé de tracer à l'aide des faits précis d'élection et des canons des conciles mérovingiens.

Le mémoire sur « Les Origines du symbole des apôtres » (p. 3 à 68) contient une mise au point fort utile des grands travaux parus depuis quelques années sur la question, et notamment de Harnack, Hahn, Kattenbusch et Burn. Il est fait bonne mesure à l'antiquité du symbole romain dont les origines sont reportées au commencement du IIe siècle, mais il est fait aussi bonne justice de la légende qui attribuait aux apôtres la composition du symbole mis sous la protection de leur autorité et de leur nom. Page 36, il eût fallu insister davantage sur l'importance du fait que le symbole manque dans le Didaché, laquelle se propose de donner un *memento de la préparation* qu'il convient de faire subir au catéchumène. S'il est un document où le symbole devrait se trouver, c'est bien celui-là. Inversement, toutes les preuves que l'on peut donner de l'antiquité du symbole baptismal soit à Rome, soit dans les Églises d'Antioche et d'Alexandrie, vient à l'appui des arguments que la critique fait valoir contre Harnack au sujet de la Didaché, en faveur d'une antiquité plus haute que celle du IIe siècle. Je joins ici aux textes mentionnés par M. Vacandard à propos du symbole, ceux de saint Jérôme que dom Morin a mis au jour en éditant les *Sancti Hieronymi tractatus sive Homiliae in Psalmos XIV* (Oxoniae, Parker, 1903) ; le mot *victor* se trouve dans les formules qui expriment l'ascension du Christ, et la descente aux enfers est attribuée à la seule âme du Christ.

La question du célibat ecclésiastique avait déjà été débrouillée magistralement par le Dr. Funk dans ses *Kirchengeschichtliche Abhandlungen* auquel l'auteur se réfère pour nombre de développements ; mais son article n'en contient pas moins une excellent esquisse du sujet, et une revue assez détaillée des faits particuliers qu l'éclairent.

Le mémoire sur la Saint-Barthélemy a ses deux pôles dans la personne des papes Pie V et Grégoire XIII. Pie V est nettement justifié de toute participation dans la préparation du massacre. Il fut un inquisiteur de grand style ; il exhorte le roi de France à purger son royaume de toute la vermine hérétique, mais par une guerre loyale,

ouverte, poursuivie par l'application vigoureuse de lois répressives mais publiées à la face de la terre. Grégoire XIII est aisément déchargé de toute préméditation de l'attentat. Ce qui est beaucoup plus équivoque, c'est l'attitude prise par lui après la Saint-Barthélemy. Les officieux ont pu faire croire au pape que le roi de France avait ordonné une tuerie de protestants pour échapper lui-même à un complot ; mais était-il possible de prolonger longtemps le mystère sur la véritable marche des choses. Page 287, il ne semble pas qu'un document officiel comme celui qui est rapporté, soit de nature à établir l' « opinion reçue », mais seulement la version que la cour de France voulait accréditer. Est-il croyable qu'il ne soit pas venu de Paris une information sérieuse, non officielle, ne fût-ce que parmi celles qui sont mentionnées (en note p. 284) dans la lettre du cardinal de Côme ? Est-il compréhensible que le pape ne se soit pas offusqué de tueries ordonnées sur divers points de la France, sous prétexte d'échapper à un complot tramé à Paris (p. 274). Les gens de l'époque jugeaient de l'assassinat comme on en juge aujourd'hui en Russie : un « pogrom » ne leur semblait pas une affaire ; la mentalité spéciale du temps se doublait chez un Italien et chez un pape de l'habitude des répressions violentes contre les hérétiques ; et l'on peut bien expliquer ainsi dans une certaine mesure l'attitude de Grégoire XIII ; peut-on la justifier tout à fait quand on pense à la qualité du pape, de représentant des idées morales ?

Le travail sur Galilée est excellent de netteté et de clarté. Dans le procès de 1616, deux propositions furent censurées par les théologiens du Saint-Office. La première, savoir : « que le soleil est le centre du monde et par conséquent immobile de mouvement local », fut déclarée « insensée et absurde en philosophie, et formellement hérétique, en tant qu'elle contredit expressément de nombreux passages de la Sainte Écriture, selon la propriété des mots et selon l'interprétation commune et le sens des saints Pères et des docteurs théologiens ». La seconde, savoir : « que la terre n'est pas le centre du monde et immobile, mais se meut sur elle-même tout entière par un mouvement diurne », fut qualifiée de la même manière en philosophie, et déclarée « au moins erronée dans la foi. » Dans le procès de 1633, Galilée fut pressé d'interrogations à seule fin de déterminer s'il avait jamais adhéré de cœur à la doctrine de Copernic. Il semble acquis que Galilée ne fut pas mis à la torture, mais menacé de torture pour le déterminer à l'aveu d'une conviction intime en faveur de la stabilité du soleil. Il est également certain que Galilée n'a pas prononcé le fameux *E pur si muove*. C'est la postérité qui l'a prononcé à sa place, parce qu'il exprime fort bien la protestation instinctive de l'esprit contre la procédure dont Galilée fut la victime.

La note d'hérésie infligée à la proposition où se trouvait résumée la doctrine de Galilée se trouve formellement exprimée dans le jugement des théologiens du Saint-Office de 1616 ; elle est rappelée et suffisam-

ment ratifiée par le jugement du Saint-Office lui-même en 1633 (p. 333) pour qu'on doive dire que la sentence condamnant Galilée est un acte pontifical, dont la responsabilité se partage entre Paul V et Grégoire XIII. M. Vacandard disserte assez longuement sur l'infaillibilité de l'Église à propos du jugement porté par elle contre Galilée. La conclusion est que le privilège de l'infaillibilité est incommunicable, et qu'une sentence du Saint-Office, même ratifiée par le pape et communiquée à toute l'Église, n'est point dans les conditions que l'Église a déterminées comme nécessaires pour garantir les fidèles contre toute crainte d'erreur. Ceci est un point à discuter entre théologiens, et non plus positivement matière d'histoire. Il est seulement à remarquer qu'en fait les rigueurs de l'Église s'exercent contre les victimes du Saint-Office, exactement comme s'ils avaient méconnu une définition pontificale. Qu'est-ce que peut bien être une adhésion intérieure, mais provisoire (p. 366), aux sentences des congrégations romaines? M. Vacandard en parle d'après une citation de M. Jaugey. Cette adhésion intérieure, mais provisoire, se conçoit très bien en matière d'obéissance à une décision intéressant uniquement la conduite extérieure ; elle s'explique encore assez bien comme une attitude d'esprit de la part de ceux qui n'ont aucun parti pris sur une question qu'ils ignorent ou qui leur est demeurée douteuse ; n'est-elle pas un phénomène psychologique inconcevable chez ceux qu'une étude sérieuse a conduit à des conclusions fermes sur un point donné? Tout ce qu'on peut imaginer, c'est la réserve d'un doute théorique en faveur de l'opinion contraire à celle que l'on avait cru devoir faire sienne, par déférence à une autorité d'ailleurs respectée. Mais ce n'est pas ce qui était demandé à Galilée, à qui l'on prétendait faire professer intérieurement, d'intention et de cœur, la stabilité de la terre. Tout ce volume de M. Vacandard est excellent, bien informé, bien documenté, écrit dans une langue simple, mâle et claire.

4. *Questions d'Histoire et d'Archéologie chrétienne*, par M. Jean Guiraud, professeur à l'Université de Besançon (Paris, Lecoffre, 1906, 304 pp. in-12), est un volume d'histoire et d'apologétique ou d'apologétique historique. La répression de l'hérésie au moyen âge fait l'objet d'un mémoire où l'auteur s'efforce de démontrer que les Bogomiles, Arnaldistes, Cathares, Vaudois, Patares et Albigeois, Wiclef et Huss professaient des doctrines subversives de la société, et que la société faisait œuvre de défense légitime en proscrivant les doctrines et en châtiant leurs auteurs. Il a l'honnêteté de ne point se retrancher derrière les distinctions subtiles où s'enferrent trop souvent les apologistes qui cherchent à défendre l'Église d'avoir employé les moyens violents, en proclamant que c'était le bras séculier qui sévissait contre les hérétiques. Distinctions enfantines qui sentent la chicane et laissent subsister le fond des choses. M. Guiraud estime que l'Église a vraiment combattu, inquisitionné, condamné et tué, ce qui est l'évidence même; mais il estime qu'elle a eu raison de le faire, étant donné

la qualité antisociale de ses adversaires. Ici, je n'ai point été convaincu par son mémoire. Il ne me semble pas qu'historiquement on soit fondé à réunir en une seule masse tous les hérétiques qui se sont échelonnés depuis le commencement du XIe siècle jusque dans le XVe et même le XVIe siècle, et à les considérer uniformément comme des révolutionnaires à dompter par le fer et par le feu. Même si l'on tenait pour démontrée la thèse de M. Guiraud en ce qui concerne les Albigeois cathares avec leur pratique du suicide et leur doctrine antisociale du mariage, il ne serait pas acquis pour cela que l'Église ait dû se substituer à l'État dans la répression de crimes antisociaux. Il n'est pas démontré davantage que l'Église n'ait châtié que ces crimes-là. Les textes de saint Thomas et des papes allégués par l'auteur lui-même témoignent de la volonté de l'Église de détruire l'hérésie pour elle-même et par la force.

Remarquons en passant les mauvais tours que joue à l'apologétique la définition de l'Église société parfaite — *societas perfecta* — qui est entrée dans tous les cours de droit canonique et de droit public ecclésiastique. Cette définition a été élaborée pour justifier par une théorie juridique les faits qui s'étaient produits dans une certaine phase de la vie de l'Église où elle était devenue une puissance politique de premier ordre. Plus on creuse cette définition, plus on est amené à lui donner des développements qui conduisent à l'assimilation de l'Église à une puissance politique, pourvue de tous les organes des puissances politiques. Les circonstances de fait ont changé, mais la théorie demeure dans les livres, et elle façonne le cerveau des ecclésiastiques au point de leur faire considérer comme un malheur des temps et comme une déchéance à jamais déplorable, les transformations de l'esprit public qui ont ramené l'Église à l'exercice de sa mission propre, qui est d'ordre moral, religieux et social.

Les deux meilleurs mémoires du volume de M. Guiraud me paraissent être ceux qui traitent de la *Morale des Albigeois* et du *Consolamentum ou Initiation cathare*. Ce dernier surtout introduit des éléments très neufs de comparaison entre l'initiation hérétique et le baptême tel qu'il était administré par l'Église primitive aux catéchumènes après de multiples épreuves. Je renvoie au livre pour les détails très intéressants de cette comparaison minutieuse ; elle conduit l'auteur à penser que la tradition des rites anciens qui s'était perdue dans l'Église, était demeurée comme cristallisée chez les cathares qui se rattacheraient beaucoup plus directement à Manès qu'on ne l'avait supposé ou démontré. L'auteur ici est exempt de toute préoccupation apologétique, et son travail est d'un extrême intérêt.

Les autres mémoires sont de moindre importance : *Saint Dominique a-t-il copié saint François? — Jean-Baptiste de Rossi (1822-1894). — La venue de saint Pierre à Rome* (bon exposé). — *Les Reliques romaines au IXe siècle. — L'Esprit de la liturgie catholique.*

5. *L'Église catholique, sa constitution son administration* (Paris, A. Colin, 1906, 461 pp. in-12) fait l'objet d'une étude spéciale de M. André Mater, professeur à l'université nouvelle de Bruxelles. Sources et bibliographie du droit canonique, notions de droit coutumier, résumé de droit public ecclésiastique, membres laïques de l'Église, les clercs, les ministres du culte, les associations, les organisations centrale, nationale, provinciale, diocésaine et paroissiale, les réguliers, les missionnaires, la propriété ecclésiastique, les revenus ecclésiastiques, ... les chapitres se suivent en bel ordre, dans une disposition très simple, très claire, très propre à embrasser l'ensemble du sujet. L'auteur a décrit l'Église, dans tous les détails de son organisation, comme une *société complète*, ce qui est la vraie traduction en français du latin *societas perfecta*, c'est-à-dire une société pourvue de tous les organes nécessaires ou utiles à l'accomplissement de son objet. Les critiques ecclésiastiques ont généralement rendu justice à l'esprit d'impartialité de l'auteur, à sa volonté de parler de l'Église avec mesure, avec estime et même avec sympathie. Ajoutons qu'il était excellent d'écrire en français un petit cours de droit canonique, simple, clair, lisible et débarrassé de tout le fatras qui se dissimule sous le mauvais latin des manuels de séminaire. C'est ce qu'a réalisé M. Mater et qui mérite de sincères éloges.

Cependant on sent que l'auteur, quelque effort qu'il ait fait pour se familiariser avec le droit canonique, lui demeure encore étranger ; il se méprend souvent sur la signification des mots, sur la portée des mesures prises. En raison même de l'estime que nous faisons de son livre, nous pensons lui être utile en signalant quelques-unes des imperfections à faire disparaître. Page 36, parmi les sources secondaires du droit canonique, il faudrait citer le droit civil moderne. — Page 44 et 45, ne pas dire d'une façon absolue « que les coutumes, par définition, ont un caractère local et particulier », puisque c'est de coutumes générales très importantes que viennent certains empêchements de mariage tels que la disparité de culte, ou encore l'obligation du bréviaire pour les clercs revêtus des ordres majeurs. — Page 48, la loi qui déclare une coutume corruptrice du droit la supprime, mais il est inexact qu'elle l'empêche de jamais renaître ; les formules telle que « nonobstant toute coutume » anéantissent bien la coutume présente, mais ne l'empêchent pas de renaître à l'avenir. Par suite, il est faux de dire, p. 49, qu'une coutume succombe à une loi antérieure qui s'opposait à son introduction. Une coutume déraisonnable ne prescrit jamais. — Page 49 : Gratien n'était pas législateur et n'a donc pu abroger aucune coutume. De même page 63, il ne faut pas traiter le Décret de Gratien comme s'il était une loi. — Page 68, la coutume a abrogé en maint pays des prescriptions liturgiques positives. — Page 74, l'opinion qui tient les concordats pour des contrats ne fait pas un doute chez les canonistes en possession de leur bon sens. — Page 100, l'idée que Jésus-Christ est la tête du genre humain considéré comme un corps mystique n'est pas tant de S.

Thomas au XIIIe siècle que de S. Paul au Ier siècle. — Pages 112 et 113, il y aurait plusieurs contradictions à lever. L'on ne tombe sous la juridiction de l'Église que par le baptême (p. 113), il ne faut donc pas dire (p. 112) que les non baptisés appartiennent à l'Église. Pourquoi concevoir les apôtres comme obligés de ne s'adresser qu'à des sujets de l'Église? ils ont une mission à remplir envers tout le genre humain, mais le genre humain ne relève d'eux à titre de sujets qu'à mesure qu'il accepte par le baptême une sujétion spirituelle. — Page 121, un prêtre n'a pas le droit de refuser les sacrements sur un simple scrupule; il ne peut le faire que pour de sérieuses raisons dont il doit compte, sauf pour l'absolution au sacrement de pénitence. — Page 123 : Beaucoup de choses mal venues. La gratuité des sacrements est absolue. Les cérémonies à l'occasion desquelles se perçoivent des droits d'étole ou casuels, telles que messes, enterrements, ne sont pas des sacrements. En fait aujourd'hui la plupart des indulgences ne donnent lieu à aucune aumône ni perception d'argent. — Page 128, la proclamation des bans n'est pas une formalité essentielle du mariage ; si elle n'est pas faite, il y a désobéissance à une loi de l'Église, mais le mariage n'en est pas moins valide, si par ailleurs il n'existait aucun empêchement de droit. — Page 129, il eût fallu dire un mot de la façon de compter les degrés de parenté dans le droit canonique; elle diffère notablement du mode de calcul adopté dans le droit civil français. — Page 138, tout évêque n'a pas obligatoirement un séminaire. Un séminaire par province pourrait très bien suffire. — Page 144, on devient clerc par la cérémonie de la tonsure, non par le sacrement de l'ordre. — Page 145, ce n'est pas le caractère schismatique des ordinations anglicanes qui les rend invalides ; elles sont schismatiques chez les Grecs et pourtant reconnues par l'Église romaine. — Page 209, les frères lais sont des religieux et ils ne reçoivent pas les ordres. L'immense congrégation des Frères des Écoles chrétiennes ne compte pas un seul clerc parmi ses membres ; ils sont tous laïques, quoique religieux. — Page 210, les premiers vœux ne sont faits que pour trois ans même dans les ordres à vœux solennels. — Page 225, ne pas confondre les mesures adoptées dans des statuts diocésains à propos de retraites avec les lois canoniques. — Page 228, les chanoines de collégiales sont des chanoines proprement dits ; il en existe encore.

J'arrête ici cette énumération qui pourrait s'allonger beaucoup. Elle montre avec quelles précautions il faut se servir du livre de M. Mater, en attendant qu'il soit refondu, ce qui est à souhaiter, car l'ouvrage est des plus commodes.

Collection « science et religion ». La librairie Bloud publie depuis quelques années sous le titre général de *Science et Religion*, une collection ou si l'on veut plusieurs séries de brochures de même format (in-12) et de même prix (0 fr. 60). Les collaborateurs sont nombreux et recrutés parmi les écrivains catholiques appartenant aux directions les plus diverses. Il va sans dire que la valeur de ces études est extrê-

mement inégale ; cela est inévitable dans toute œuvre collective, mais très particulièrement dans celle-ci où l'unité ne réside que dans la volonté des éditeurs d'offrir au public de courtes études monographiques sérieuses, et d'inspiration religieuse et catholique. Dans ces limites, il y avait une œuvre très utile à entreprendre. Il nous arrive à tous de souhaiter d'être renseignés rapidement mais sûrement sur telle ou telle question spéciale : le bouddhisme, l'hypnotisme, le spiritisme, sur un écrivain, un point d'histoire, sans que nous ayons le temps de recourir aux grands ouvrages, ou aux articles d'encyclopédie. Il est très commode de pouvoir se donner pour quelques centimes une brochure concise, suffisamment sérieuse ou même, suivant le cas, érudite et élégamment écrite. D'avoir entrepris de nous donner cette aide, et ce choix de volumes à lire ou à faire lire, est un mérite de la part des éditeurs et dont nous souhaitons qu'ils retirent un véritable succès. Je n'ai point à porter ici de jugement sur la valeur de la plupart des brochures offertes au public sous ce titre de « Science et Religion » ; mais les quelques brochures dont je dois parler à nos lecteurs leur offriront des spécimens de ce qu'ils peuvent s'attendre à y rencontrer de médiocre, de bon ou d'excellent.

1) Commençons par l'excellent. M. Victor Giraud a publié dans la série « Études pour le temps présent » une étude très fouillée sur *La Philosophie religieuse de Pascal et la Pensée contemporaine*, Paris, Bloud, 1904. Elle se partage naturellement en deux parties dont la première esquisse les vues de Pascal en matière de religion. Il faut les extraire principalement des *Pensées* de notre auteur, mais aussi de ses lettres dont quelques-unes renferment les plus lointaines données de sa philosophie morale (p. 10, lettre du 26 janvier 1648). Une philosophie religieuse ou même simplement une philosophie morale a son point de départ dans une détermination de la condition de l'homme, c'est-à-dire de sa nature et de sa destinée ; elle ne peut se passer de prendre parti dans le problème de la certitude et des conditions qu'elle doit remplir ; enfin dès qu'il se met sur le terrain du christianisme et de la foi, le philosophe est aux prises avec le problème de la foi qui doit être raisonnable sans être cependant un fruit du raisonnement. Quelles sont donc les preuves valables de la religion et de quelle espèce l'impression et la certitude qu'elles nous produisent? quel est le rôle et la légitimité du sentiment et du cœur dans la connaissance, spécialement dans la connaissance religieuse? On reconnaît à ces questions l'ensemble des points que Pascal a traité avec une profondeur de pensée, une puissance d'imagination et une vigueur de style sans égales dans notre littérature. D'un mot précis et par quelques citations judicieuses, M. Giraud indique les vues de Pascal et dessine l'ébauche de sa philosophie.

De la popularité de Pascal parmi nos contemporains nous avons pour preuve les nombreuses éditions de ses œuvres, les ouvrages de critique qu'il inspire, la marée montante de la littérature pascalienne.

Surtout le courant d'apologétique qui se rattache aux noms de Newman et d'Ollé-Laprune a sa source profonde et, pour ainsi dire, son réservoir lointain dans les œuvres de Pascal. De très nombreuses citations viennent à l'appui des faits affirmés dans la seconde partie de la brochure qui roule sur Pascal et nos contemporains.

2. Dans la même collection, M. Victor Giraud a inauguré une série des *Chefs-d'œuvre de la littérature religieuse*, en publiant un *Pascal, Opuscules choisis*, qui met à la portée du public, soigneusement révisés sur les manuscrits et sur les meilleurs textes, les morceaux suivants : Le Mémorial, — Le Mystère de Jésus, — Prière pour le Bon usage des maladies, — Sur la conversion du pécheur, — Entretien avec M. de Saci sur Epictète et sur Montaigne, — Fragments d'une conférence à Port-Royal, — Sur la Religion, — Les trois ordres, — Les deux Infinis, — Le Pari.

3. De M. Giraud également : *Bossuet, Pensées chrétiennes et morales*, Paris, Bloud, 1906. Cette édition ne reproduit pas simplement les *Remarques morales* que nous tenions déjà de Jean Déforis, mais elle y ajoute des pensées retrouvées en manuscrit par M. Levesque et signale les rapports de telle ou telle pensée avec tel ou tel sermon de Bossuet.

4. Parmi les brochures de la série *Études pour le temps présent*. qui offrent un réel intérêt, signalons les deux opuscules de M. Émile Horn, *Le christianisme en Hongrie*, et l'*Organisation religieuse de la Hongrie*. D'excellentes vues sur le rôle du duc Étienne dans la conversion des Magyars et sur la politique suivie par lui à l'égard de l'empire d'Allemagne, de l'empire grec et du Saint-Siège, se mêlent aux détails sur la constitution religieuse primitive de la Hongrie. La guerre contre les Turcs, puis la Réforme et enfin le joséphisme forment les principaux points d'attraction de ce résumé historique.

Il est complété par un autre travail relatant les traits généraux de l'organisation de l'Église catholique en Hongrie et en Transylvanie, puis des autres communautés chrétiennes et de la religion israélite. Cette deuxième brochure est d'un grand intérêt, offrant une foule de détails qu'on ne saurait où prendre, sur la législation des choses religieuses, sur les rapports de l'Église et de l'État, les droits étendus du patronage royal qui tourneraient bientôt à la tyrannie s'ils étaient exercés sans ménagement et sans une volonté sincère chez le souverain de procurer le bien de l'Église. On nous informe des tendances, des mouvements existant chez les catholiques et leurs évêques, rôle de l'Église et des autres confessions dans l'enseignement. J'ai cherché, sans le trouver, dans cet excellent petit livre, un mot expliquant la condition religieuse des citoyens de Hongrie non spécifiquement magyars, qui sont victimes de l'oppression politique des Hongrois.

5. Autres brochures de la même collection : un *Boniface VIII* de Paul Graziani qui est terriblement médiocre ; l'auteur s'attarde à de longues descriptions de cérémonies et il exécute en quelques pages les

grosses affaires de ce pontificat, sans laisser une idée juste et nette de la position des problèmes et de la valeur vraie du personnage.

6. Un résumé par M. Yves de la Brière de *Ce que fut la Cabale des dévots* (1630-1660). J'ai déjà signalé l'histoire de cette petite société secrète catholique dans la revue, à propos des publications de MM. Beauchet-Filleau et Raoul Allier (*Revue*, 1903, p. 484, et 1904, p. 295), et nos lecteurs ont encore présent à la mémoire les articles de M. Croulbois (*Revue*, 1904, p. 401) ; mais depuis lors d'autres écrivains ont rencontré la Compagnie du Saint-Sacrement sur leur chemin, notamment M. Aulagne, dans un livre dont il sera reparlé ici, sur *La Réforme catholique du dix-septième siècle dans le diocèse de Limoges*, et ont fait connaître ses œuvres; M. de la Brière fait un exposé très judicieux, avec un effort d'impartialité, de l'ensemble de l'histoire.

7. M. Paul Deslandres essaye de nous présenter *Le concile de Trente et la Réforme du clergé catholique au XVIe siècle*. La matière est un peu considérable pour une brochure ; cependant en sacrifiant l'histoire du concile et de la Réforme, en se bornant à classer, par ordre de matières, les décisions du concile relatives à sa propre discipline intérieure, au Saint-Siège, aux princes, aux questions dogmatiques, aux évêques, au clergé, l'auteur a pu dresser un inventaire des résolutions et décrets qui ne laisse pas d'offrir un intérêt au lecteur et une utilité à qui cherche un renseignement.

8. *Le clergé rural sous l'ancien régime*, de M. Joseph Ageorges (Science et religion, Paris, Bloud) trompe un peu par le titre sur le contenu. On s'attend à un exposé de la situation du clergé rural au XVIIe et au XVIIIe siècles. On ne s'attend pas à rencontrer un chapitre trop court d'ailleurs sur l'origine des paroisses rurales. Il valait mieux sacrifier cela et donner plus de corps au sujet même du livre qui est vraiment trop écourté. L'unique page consacrée au rôle du curé d'ancien régime à l'égard de l'instruction primaire est tout à fait insuffisante même dans une courte brochure. L'épilogue ajouté par M. Goyau complète par un certain nombre d'anecdotes et de faits précis le cadre tracé par M. Ageorges.

Histoires particulières. France. 1. Pour les saints mérovingiens, il faudrait décidément choisir un autre cadre biographique que celui de la monographie. De la plupart d'entre eux, saints évêques ou saints moines, on sait fort peu de chose d'authentique, et le biographe en est réduit à étendre considérablement les généralités sur le monastère, la vie à la cour, la vie au cloître. C'est ce qui vient d'arriver à Dom Besse, auteur d'un *Saint Wandrille* (Paris, Lecoffre, 1904, collection « Les Saints »). On ne peut pas recommencer pour chaque saint de la même galerie, l'ouvrage de M. Vacandard sur saint Ouen. Mieux vaudrait peut-être faire l'histoire d'un monastère ou des monastères d'une région déterminée et faire voir dans ce cadre les aspects intéressant la vie ecclésiastique ou l'ascétisme monastique. Que ce soit sous forme collective ou sous forme monographique, la critique des sources est la pre-

mière sollicitude de l'historien et dom Besse ne laisse pas voir qu'il ait mis de différence entre les textes qui s'échelonnent du VIIe au XIe siècle.

2. Le premier fascicule des « Mémoires et travaux publiés par les professeurs des facultés catholiques de Lille » nous apporte un sérieux travail de M. l'abbé LESNE sur *La hiérarchie épiscopale, Provinces, Métropolitains, Primats, en Gaule et en Germanie* depuis la réforme de saint Boniface jusqu'à la mort d'Hincmar 742-882, Lille, Facultés catholiques, et Paris, Picard, 1905 (XV-350 pp. in-8°. Prix : 6 fr). La matière est par elle-même assez obscure en raison des complications nombreuses qu'amènent les fréquents changements politiques dans la Gaule et les remaniements de circonscriptions civiles. Même du temps des Romains, l'organisation des métropoles n'avait pu se constituer solidement; les partages périodiques des royaumes francs sous les Mérovingiens et le sans-gêne des rois vis-à-vis des évêques dont ils confisquent peu à peu l'élection, précipitent la décadence anarchique de l'Église en France. Les successeurs de Charles Martel se préoccupèrent de l'état de l'Église franque ; ils s'adressèrent au missionnaire de Germanie, l'archevêque Boniface. Ce personnage apporte en Gaule une conception ecclésiastique déjà réalisée en Grande-Bretagne, et qu'il était en train d'acclimater lui-même en Germanie, celle d'un archevêque délégué du Saint-Siège, exerçant une juridiction réelle, active sur les évêques et recevant sa délégation du pape par l'envoi du pallium. Boniface devint, par la volonté de Carloman, l'archevêque de l'Austrasie ; Pépin commença d'instituer des archevêques en Neustrie, mais sans aboutir à rien de durable. Peut-être ne le voulut-il pas réellement. Il semble aussi que Boniface ait trop embrassé dans sa réforme. Il n'était lui-même qu'un archevêque un peu gyrovague, mal accepté, même en Austrasie, par les évêques de vieille date. Pour laisser une organisation stable, il eût fallu s'attacher étroitement à ce qui préexistait en Gaule, c'est-à-dire respecter le groupement traditionnel des provinces et fortifier seulement l'autorité des métropolitains en leur infusant autant que possible par l'action combinée du roi et du pape le virus archiépiscopal.

C'est au reste à quoi se résolut Charlemagne lorsque la connaissance de l'ancien droit eut été répandue et comme renouvelée dans son empire. Rappeler les droits des métropolitains c'était vouloir qu'il y eût des métropolitains, seulement on les déguise en archevêques pour faire accepter l'exercice de droits qu'ils avaient laissé périmer en leur qualité de métropolitain. Mais d'archevêque central, calqué sur le type de l'archevêque de Cantorbéry et de Boniface, Charlemagne ne s'en accommodait point, car il n'entendait point limiter son autorité par l'érection d'une sorte de patriarcat.

L'archevêque, selon le cœur de Boniface, n'était point un patriarche, car il restait sous une dépendance étroite du Saint-Siège. Sous les successeurs de Charlemagne, les évêques secouèrent la sujétion royale

et les archevêques tendirent à revenir aux traditions anciennes en limitant les interventions du Saint-Siège.

Un soigneux dépouillement des faits de l'histoire au IXe siècle permet à l'auteur de tracer, sous le titre peut-être un peu inexact de Théorie de l'organisation provinciale, un tableau d'ensemble de l'organisation réelle des provinces et des droits des métropolitains au IXe siècle.

C'est Hincmar de Reims qui est, au IXe siècle, l'archevêque autoritaire, à grande envergure, et qui cherche à constituer sur de solides bases l'autorité que vont miner les Fausses décrétales. Celles-ci ne sont étudiées que dans le rapport qu'elles offrent avec le sujet particulier du livre. L'auteur est partisan de l'origine rémoise des Fausses décrétales, mais sans apporter de raison nouvelle. Les continuels renvois aux sources qui appuient toutes les parties de l'ouvrage lui assurent une valeur durable.

3. Dans la collection « Les Saints », de Lecoffre, a paru une biographie — *Le Bienheureux Curé d'Ars* (*1786-1859*), par Joseph Vianey (200 pp.) — qui est une manière de petit chef-d'œuvre. Le raccourci de l'ouvrage est des plus favorables au récit d'une vie assez pauvre en événements extérieurs. L'auteur n'a point eu besoin d'enfler son sujet pour remplir un cadre disproportionné. On trouve un vrai charme à suivre les tribulations de Jean-Marie Vianey séminariste, les péripéties de sa formation théologique, le labeur obstiné du jeune curé pour vaincre les difficultés de la prédication, le rayonnement de son action apostolique et de son influence, sans l'ombre d'intrigue, d'ambition ou de vanité. L'auteur n'a point complètement omis l'exposé des obsessions dont M. Vianey fut torturé pendant trente-cinq ans. Etant matière de fait au moins par les souffrances qu'elles ont infligées au curé d'Ars, elles sont aussi matière d'histoire; mais il ne s'est point attardé outre mesure à des diableries dans lesquelles ont versé d'autres biographes. Les confrères du bon curé étaient gens de bon conseil quand ils lui disaient: « Mon cher Curé, nourrissez-vous mieux »; mais le tempérament d'un homme capable de supporter un régime de quinze, seize ou dix-sept heures de confessionnal par jour pendant des années, offre quelque chose de si déconcertant, qu'il n'est pas sûr que les mêmes confrères eussent eu raison quand ils affirmaient que les diableries disparaîtraient. En tout cas, l'auteur semble avoir gardé la juste mesure en des questions où il est également imprudent de trop affirmer et de trop nier. L'esprit naturel du curé d'Ars, qui eût été si facilement malicieux et piquant s'il n'avait point été tempéré de charité, circule à travers les pages du récit et y sourit à tout bout de champ. La physionomie du bon curé est connue si authentiquement, et d'une reproduction si facile, si peu coûteuse, qu'on se demande pourquoi l'éditeur n'a pas joint à cette excellente biographie un portrait du héros ; son rictus rappelle involontairement celui de Voltaire, et n'empêche pourtant l'expression d'affabilité, de la bonté la plus gracieuse.

4. Un fascicule de la Bibliothèque d'histoire moderne a pour auteur

M. Albert Mathiez, et pour sujet *Les Origines des cultes révolutionnaires*, 1789-1792, Paris, Georges Bellais, 1904, 1 vol. in-8°, 150 pages, 3 fr. 50. Ce mémoire est extrêmement intéressant. Il développe cette thèse que les cultes révolutionnaires ont été autre chose que des cérémonies ridicules, inspirées seulement par la haine du christianisme et de l'Église, et qu'ils ont servi d'expression à un véritable sentiment religieux, savoir l'amour de la patrie et des institutions nouvelles qui ont rendu la patrie digne de l'amour le plus fervent et des sacrifices personnels les plus héroïques. L'énoncé de la thèse suffit à montrer que le point délicat réside moins dans le détail des faits qu'il s'agit d'établir par les documents, que dans leur interprétation. Que faut-il entendre par un culte, une religion, un sentiment religieux ? M. Mathiez s'approprie la définition des phénomènes religieux émise par M. Émile Durkleim dans *l'Année Sociologique* (t. II, Paris, 1899) et, qui réduit les religions à une pure forme, à une expression extérieure des états de l'âme collective dans une société. Il est inutile de dire ici tout au long les raisons qui ne permettent pas d'accepter une pareille définition, laquelle ne tient aucun compte du genre spécial des sentiments contenus dans les formes religieuses. L'auteur semble être dupe d'expressions métaphoriques : religion du drapeau, religion de la patrie, mais qui ne sont que des métaphores. Bien loin que ce soient les formes rituelles qui créent la religion, c'est au contraire le contenu religieux, doctrines et sentiments, qui permet d'assigner certains rites à la religion et de les différencier de cérémonies civiles qui traduisent elles aussi, et sous des formes obligatoires et convenues, des états de l'âme collective.

Mais laissons cette scolastique qui embroussaille le début du mémoire. La naïve confiance du peuple français et de ses représentants dans la toute puissance des lois pour transformer soudainement l'univers et le « régénérer » revêt des caractères extérieurs très semblables à certaines exaltations mystiques, et nous consentons sans peine à ce qu'on nous parle de foi révolutionnaire à l'occasion de la Déclaration des Droits de l'homme, — « catéchisme national », selon Barnave, — ou à propos du serment civique, de la cocarde et des autels de la patrie, pourvu qu'on ne presse pas trop les termes pour en tirer des définitions abstraites qui changent complètement la signification reçue des mots de la langue. La première partie du mémoire nous retrace tous les éléments de la religion révolutionnaire — foi, symboles, pratiques, cérémonies, fêtes civiques et morales, prières et chants révolutionnaires. La seconde partie s'emploie à montrer comment la religion nouvelle est entrée en conflit avec l'ancienne. M. Mathiez refait l'histoire religieuse de 1789 au mois de septembre 1791, mais sans se borner aux actes publics des assemblées Constituante et Législative; il fait une grande place à l'analyse des discours prononcés par les députés, aux motions accueillies avec faveur, bien que repoussées au vote, à la campagne anticléricale menée dans les pamphlets, dans la *Feuille villageoise*, et dans les conférences

populaires. Il s'y trouve l'indication d'éléments à utiliser dans l'histoire religieuse de la Révolution. L'auteur a mis très en relief le rôle des Fédérations et de la grande solennité religieuse du Champ de Mars en 1790 dans la genèse des cultes révolutionnaires. Pourquoi le Mémoire s'arrête-t-il à la fin de la Législative? L'œuvre de rupture à ce moment n'est pas encore complète avec l'Église constitutionnelle, et il faudra encore un an pour voir naître la religion, ou plutôt le culte révolutionnaire, sans aucun rappel du catholicisme. Mais M. Mathiez pense en avoir assez dit, sans doute, pour étayer ses affirmations sur la nature de ces cultes. M. Mathiez croit-il vraiment que l'Église constitutionnelle pouvait être sauvée? Même sans péché de girondisme, l'Église constitutionnelle était vouée à la destruction et à la déchéance, parmi les montagnards hostiles au catholicisme et divisés entre eux au point de se décimer tour à tour.

5. L'infatigable directeur de *l'Anjou historique*, M. l'abbé F. Uzureau, poursuit ses publications d'histoire locale et provinciale. Ce sont d'abord trois nouveaux volumes d'*Andegaviana*, Paris, Picard, et Angers, Siraudeau, série 3e en 1905, séries 4e et 5e en 1906 (3 vol. gr. in-8; chaque volume 4 fr.). Nous avons déjà entretenu nos lecteurs (Revue, 1904, p. 260) de cet utile et intéressant recueil. Il n'y règne aucun ordre particulier, ni chronologique, ni géographique, ni logique. Ce sont, dans toute la force du terme, des *Mélanges*. Ce qui en fait l'utilité, c'est qu'ils contiennent des documents et des renseignements, mis bout à bout; ils sont comme des corbeilles à pain pour recueillir les miettes du repas. L'auteur y accumule les pièces originales ou les renseignements rencontrés au cours de ses lectures et de ses recherches. La table chronologique mise à la fin du volume établit un certain ordre entre ces pièces, et l'on se demande pourquoi ce n'est pas justement dans cet ordre que les pièces se succèdent.

Quoi qu'il en soit, le recueil est un *tutti frutti*; vous y rencontrerez, en le parcourant, des études de toponymie: *D'où vient le nom d'Ingrandes?* — des débris d'itinéraires: *Le pape Calixte II en Anjou*; — des statistiques, des éléments de biographie, de très nombreux interrogatoires de prêtres, de religieux et autres victimes de la Terreur, des procès-verbaux de visites pastorales antérieures à la Révolution; des tableaux, récits de cérémonies tenues à Angers ou dans de simples villages, et qui donnent l'impression de l'accueil fait soit à la proclamation de la Constitution de 1791 (3e série, p. 57), aux fêtes de la fédération et aux autres fêtes civiques (3e série, p. 267 et p. 13-37).

Chacun peut, dans cet ensemble, cueillir son butin. Je note par exemple une intéressante statistique des paroisses du diocèse d'Angers avant le concordat. On y compte 399 cures, 61 prieurés-cures, 23 annexes ou succursales; mais l'intérêt du dénombrement tient au classement de ces bénéfices d'après les patrons ecclésiastiques ou laïques ayant le droit de présentation, voire de nomination. L'évêque d'Angers nomme seulement à 102 cures, à 5 prieurés-cures, à 10 succursales ou annexes, en tout à peine un quart.

Les patrons les plus importants, par ordre de décroissance, sont ensuite le chapitre de la cathédrale d'Angers (43 cures); l'abbé de Saint-Serge-les-Angers (40 cures), l'abbé de Saint-Florent près Saumur (31 cures), l'abbé de Saint-Aubin d'Angers (19 cures), l'abbé de Saint-Nicolas-lès-Angers (16 cures), l'abbé de la Roë (17 prieurés-cures), l'abbesse du Ronceray d'Angers (14 cures), l'abbé de la Trinité de Vendôme (14 cures),..... l'abbesse de Nyoiseau (7 cures)....., le chapitre de Saint-Nicolas de Craon (3 cures), l'archidiacre d'Angers (2 cures). Le curé de Menil nommait à deux cures: Le Coudray et Saint-Fort; le seigneur de la Jumellière à deux cures : Chaudefond et la Jumellière; le baron de Blou à deux cures : Blou et Les Tuffeaux..., etc... En résumé, l'évêque d'Angers nommait à 102 cures, 5 prieurés-cures, 10 annexes, et les patrons à 297 cures, 56 prieurés-cures et 13 annexes. M. Uzureau a mis en note des exemples concrets de tous les modes en usage de présentation, nomination, résignation, etc. (3e série, p. 85-111).

Un document fort intéressant pour qui veut se rendre compte de la façon dont le culte avait repris en France avant le concordat, se trouve dans un rapport du sous-préfet de Beaupréau (30 avril 1802), relatif aux paroisses de son arrondissement, lequel ressortissait au point de vue spirituel aux trois anciens diocèses d'Angers, Nantes et La Rochelle (cela jusqu'au 6 juin 1802). Dans chaque canton, le juge de paix note, pour M. le sous-préfet, les noms des prêtres exerçant le culte et la paroisse. Il faudrait rapprocher ce rapport d'une liste complète des paroisses anciennes pour faire ressortir la proportion des paroisses où le culte était exercé. A Beaupréau, M. Mongazon exerçait son ministère depuis 1795 ; il dut se cacher vers la fin de 1797 n'ayant pas voulu prêter le serment de haine à la royauté; il se montre dès que Bonaparte eut assuré un peu de sécurité ; il n'avait reçu en tout de ses paroissiens, très pauvres eux-mêmes, qu'une somme de 530 livres ; il finit par ne plus rien leur demander, et par vivre de son travail de professeur tout en gardant les fonctions curiales (4e série, p. 134).

6. M. Uzureau a publié avec raison en un fascicule spécial les treize premiers cahiers de *Mémoires* qui avaient été rédigés par un vénérable curé d'une paroisse d'Angers, Simon Gruget, qui fut successivement vicaire à la Trinité d'Angers (1775 à 1784), puis curé pendant cinquante-six ans (1784 à 1840). Il n'avait pas quitté ses paroissiens pendant la Terreur et caché derrière des persiennes avait donné plus d'une absolution aux malheureux guillotinés sur la place du Ralliement à Angers. Différents détails de ces fragments de mémoires permettent d'en placer la composition vers la fin de 1794 et le commencement de 1795. M. Uzureau les publie sous le titre un peu ambitieux d'*Histoire de la Constitution civile du clergé en Anjou*, par Simon Gruget, Paris, Picard, et Angers, Siraudeau, 1905, grand in-8, 233 pp. (1 fr. 50).

Ce n'est pas une histoire à proprement parler, mais c'est un excellent document à critiquer et à utiliser pour en écrire une.

7. Les documents concernant la Révolution en Anjou forment la plus grande partie des *Andegaviana*. M. Uzureau en a utilisé un certain nombre dans l'*Histoire du Champ des Martyrs*, Angers, 1906. On appelle champ des martyrs un terrain détaché de l'enclos de l'ancienne abbaye de la Haye-aux-Bons-Hommes qui était un champ désert de la commune d'Avrillé, mais contigu à la ville d'Angers dans laquelle il fut compris pendant la Révolution et l'Empire (du 27 avril 1791 au 30 octobre 1813). C'est là qu'eurent lieu les massacres et les fusillades de plus de deux mille victimes du comité révolutionnaire. Elles furent enterrées sur place et le terrain funèbre est devenu un lieu de pèlerinage. C'est une histoire *sui generis* que publie M. Uzureau ; elle est faite de dépositions, de récits de témoins, de procès-verbaux, publiés intégralement ou par extraits, et encadrés d'un texte explicatif qui présente moins une narration qu'une série de tableautins. Beaucoup des scènes sont extrêmement touchantes. Presque tous les malheureux fusillés sans jugement ou après des interrogatoires de pure forme étaient d'humbles ouvriers : maréchaux, laboureurs, tisserands, vignerons, charcutiers ; les femmes fusillées sont pour la plupart des domestiques, des couturières, des petites marchandes. On rencontre cependant parmi les femmes fusillées quelques personnes de la « caste noble ».

PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Archiv für katholisches Kirchenrecht, n° 3 : Roesch, Die Beziehungen der Staatsgewalt zur kath. Kirche in den beiden hohenzollernschen Fürstentümern von 1800-1850. — Schneider, Die Mettener Abtwahl. — Laurentius, Zur Entwickelung und zum heutigen Bestande des titulus Missionis. — Speiser, Die Haager internationalen Abkommen betreffend Eheschliessung u. Ehescheidung. — Hoehler, Der Höchster Kirchenbauprozess. — Aktenstücke u. Entscheidungen. — Literatur.

Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht, n° 2-3 : J. Schmidt, Beiträge zum vorgratianischen Kirchenrecht. — W. Koehler, Die Enstehung der reformatio ecclesiarum Hassiae von 1526. — Spiess, Die Verpflichtung der Geistlichen zur Uebernahme der Ortsschulinspektion. — W. Ch. Franke, Verteilung einer Kirchengemeinde ohne Verteilung ihres Vermögens ; Zur vermögensrechtlichen Wirksamkeit der Teilung einer Kirchengemeinde. — Berbig, Das Sequestra-

tionsrecht im Ortslande Franken in den Jahren 1531-34. — Literaturübersicht. — Aktenstücke.

The Journal of theological studies, july, n° 28 : R. H. Kennett, The date of Deuteronomy. — Th. Barns, Some Creed problems. — W. O. E. Oesterley, Codex Taurinensis (Y), V. — E. O. Winstedt, The original text of one of St. Antony's letters. — C. Taylor, The Oxyrhynchus and other Agrapha. — M. R. James, Notes on Apocrypha. — A. Souter, Prolegomena to the commentary of Pelagius on the Epistles of St. Paul. — J. A. Nairn, On the text of the « De Sacerdotio » of St. Chrysostom. — C. H. Turner, Aduersaria patristica. — H. A. Redpath, The dates of the translation of the various books of the Septuagint. — H. St. Jones, The catacomb of Commodilla. — R. H. Kennett, The origin of the Aaronite priesthood. — G. H. Skipwith, The image of God. — E. O. Winstedt, A further note on Cosmas. — E. C. Butler ; M. R. James : Reviews. — Recent periodicals.

Archivio storico lombardo, n° 9, mars : G. Biscaro, Gli avvocati dell'arcivescovo di Milano nei sec. xi-xii. — C. Decio, La stemma dell'ospedale maggiore di Milano. — D. Chiattone, Nuovi documenti su Federico Confalonieri. — E. Galli, La iscrizione olgiatese del 1127. — F. Novati, Niccolò Spinelli di Napoli e l'elezione d'un vescovo mantovano nel 1367 ; Per la cattura di Barnabò Visconti. — G. Bonelli, Un cartello di sfida del primo cinquecento. — Bibliografia. — Appunti e notizie. = N° 10, juin : L. Grazioli, La cronaca di Goffredo da Bussero. — L. Rossi, Lega tra il duca di Milano, i Fiorentini e Carlo VII re di Francia (21 feb. 1452). — G. Capasso, L'Officio della sanità di Monza durante la peste degli anni 1575-77. — St. de Simone, Una pretesa contraddizione nel racconto della morte d'Alboino nella « Hist. lang. » di Paolo Diacono. — A. Mazzi, Bernarda figlia naturale di Bernabò Visconti. — G. Biadego, Il grammatico Borfoni da Cremona maestro a Verona et a Vicenza nel sec. xv. — Bibliografia. — Appunti e notizie. — Atti della società storica lombarda.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 1906, ii : Westphal, Aaron und die Aaroniden. — Zillessen, Tritojesaia und Deuterojesaia. Eine literarkritische Untersuchung zu Jes. lvi-lxvi. — Gottheil, hizzib iad. — Nestle, Miscellen. — Von Gall, Ankündigung einer neuen Ausgabe der hebräischen Pentateuch der Samaritaner. — Stade, Ein tolles Verschen. — Bibliographie.

The Church Quarterly Review, vol. LXII, n° 124, juillet 1906 : Back to the Land. — Archbishop Temple. — The New Testament in

Coptic. — Mysticism and discipline. — James Redfern, sculptor. — Mohammed and the rise of Islam. — Liberal Theology, III. — Education and politics. — Short notices.

The Jewish Quarterly Review, vol. XVIII, n° 72, juillet 1906 : I. Elbogen, Studies in the Jewish Liturgy. — H. Hirschfeld, The Arabic portion of the Cairo Genizah at Cambridge. — D. Philipson, The Breslau rabbinical conference. — M. N. Adler, The Itinerary of Benjamin of Tudela. — L. Ginsberg, Geonic responsa. — G. H. Skipwith, Astoreth, the Goddess of the Sidonians. — S. A. Cook, Notes on Old Testament History. V. Meribath-Kadesh. — Critical Notice. — Notes on *J. J. R.*, XVIII, 399 ff. — Bibliography of Hebraica and Judaica.

Historisches Jahrbuch, n° 3 : Paulus, Zu Luthers Schrift über die Mönchsgelübde. — Kirsch, Treibende Faktoren bei den schottischen Aufstande in den Jahren 1745-1746, II. — Schroeder, Eine kanonische Wahl im Zeitalter des Josephinismus, I. — Duerrwaechter, Johann Kaspar Zeuss, I. — Saegmueller, Der Verfall des kirchlichen Lebens im Kapitel von St. Peter in Rom in der ersten Hälfte des 14. Jh. — Bliemetzrieder, Die Kardinäle des Jahres 1378 an das Domkapitel zu Breslau. — Sommerfeldt, Das Vorwort zu Joh. Falkenbergs Schrift « De monarchia mundi » u. Seine Erwiderung in einem Klageverfahren vom Jahre 1406. — Rezensionen u. Referate. — Zeitschriftenschau. — Novitätenschau. — Nachrichten.

Rivista storico-critica delle scienze teologiche, juin : P. Baldini, Scoto Erigena e la filosofia religiosa nel ix secolo. — N. Turchi, I caratteri della civiltà bizantina. — P. A. Palmieri, La setta dei Mariaviti in Polonia. — S. Grossi, Evagrio e un preteso nuovo documento su lo scisma acaciano. — E. Bonaiutti, Bolletino di storia ecclesiastica. — Recensioni. — Bibliografia. = N° 7-8 : Bonnacorsi, I Vangeli. — V. Ermoni, La fede del Nuovo Testamento. — U. Fracassini, L'azione del Spirito santo nel cristianesino primitivo. — G. Garavani, La questione storica dei Fioretti di s. Francesco. — G. Michelini, « Presbitere » nell'antica Chiesa. — P. de Meester, Bolletino di Liturgia. — Recenzioni.

Byzantinische Zeitschrift, XV, n° 1-2 : P. Maas, Die Chronologie der Hymnen des Romanos. — J. B. Bury, The oracle in Procopius. B. G., I, 24. — R. Vari, Zur Ueberlieferung mittelgriechischer Taktiker. — Th. Buettner-Wobst, Die Anlage der historischen Encyclopädie des Konstantinos Porphyrogennetos. — Ἀ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Εἰς Κωνσταντῖνον Ψελλόν. — J. R. Asmus, Die Ethopöie des Nikephoros Chrysoberges über Julians Rhetorenedikt. — Paul Marc, Bessarion und Joseph von Methone ; Neue Handschriften des Poriko-

logos. — J. Draeseke, Neuplatonisches in des Gregorios von Nazianz Trinitätslehre. — L. Bréhier, L'origine des titres impériaux à Byzance. — N. Jorga, Latins et Grecs d'Orient et l'établissement des Turcs en Europe (1342-1362). — J. Ebersolt, Un itinéraire de Chypre en Perse d'après le Parisinus 1712. — V. Gardthausen, National-und Provinzialschriften. — E. von Dobschuetz, Eine Sammelhandschrift des 16 Jhts. — 'Α. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, 'Επίγραμμα τῶν Βλαχερνῶν. Διόρθωσις χωρίου γράμματος τοῦ Ἡρακλείας Θεοφάνους· Δύο χυμικὰ χωρία. B. Z. XIV, 167, 35, 38 a. — Clermont-Ganneau, Observations sur les « Inschriften aus Syrien. » — Rezensionen. — Mitteilungen = n° 3-4: J.-B. Bury, The treatise « De administrando imperio ». — E. W. Brooks, The sources of Theophares and the Syriac chroniclers. — K. Praechter, Olympiodor u. Synkellos. — Ed. Kurtz, Zu Michael Psellos; Die gegen Soterichos gerichtete Synode in Konstantinopel im Jahre 1157; Georgios Bardanes, Metropolit von Kerkyra. — Mordtmann, Siegel des Kaisers Leontios. — O. M. Dalton, Byzantine silversmith's work from Cyprus. — G. Millet, Dédicace d'icone. — L. Schmidt, Zur Frage nach der Volkszahl der Wandalen. — Recenzionen. — Notizen u. Mitteilungen.

Römische Quartalschrift, 1906, n° 1-2 : J. Wilpert, Beiträge zur christlichen Archäologie, IV. — A. De Waal, Die biblischen Totenerweckungen an den altchristlichen Grabstätten. — E. Herzig, Die langobardischen Fragmente in der Abtei S. Pietro in Ferentillo (Umbrien). — A. De Waal, Vom Heiligtum des hl. Menas in der lybischen Wüste. — K. Rieder, Die sizilianische Formel- u. Aemterbuch des Bartholomäus von Capua. — V. Schweitzer, Kardinal Bartolomeo Guidiccioni 1469-1549). — St. Ehses, Kardinal Lorenzo Campegio auf dem Reichstage von Augsburg 1530. — Kleinere Mitteilungen. — Rezensionen. — Nachrichten. — Anzeiger für christliche Archäologie.

The Jewish Quarterly Review, XVIII, 71, avril 1906 : A. Cowley, Bodleian Geniza fragments. — L. Simon, Ahraham Mapu. — L. Ginsberg, Geonic responsa. — A. B. Rhine, Leon Gordon as a poet. — G. Margoliouth, An introduction to the liturgy of the Damascene Karaites. — Z. A. Cook, Notes on Old Testament history, IV. Saul and Benjamin. — Critical notices. — Notes to *J. Q. R.* — Bibliography of Hebraica and Judaica.

Biblische Zeitschrift, IV (1906), III. F. von Hummelauer, Salomons ehernes Meer. — E. Laur, Thren. I-V. — J. Göttsberger, Zu εἰρήνη bei Hatch-Redpath. — M. Streck, Die Ursprache des Buches Daniel. — F. Maier, Zur Apostolozität des Jakobus and Judas (nach den Evangelien). — H. J. Vogels, Der vom hl. Augustinus in der Schrift, *De consensu evangelistarum* verwandte Evangelientext. — Bibliogra-

phische Notizen (Allgemeines. Literatur zum A. T.). — Mitteilungen und Nachrichten.

Revue Bénédictine, n° 3 : J. Chapman, Priscillian the author of the monarchian prologues to the Vulgate gospels. — G. Morin, *Caesariana*, nouvelle série d'inédits tirés du ms. 3 d'Épinal. — A. Clément, Conrad d'Urach. — M. Festugière, Quelle sera la philosophie de l'Église? — D. De Bruyne, Prétendus écrits d'Hippolyte. — Ch. Baur, Saint Jérôme et saint Jean Chrysostome. — Comptes rendus.

Rivista storica benedittina, n° 3 : C. Mercuro, Una legenda medioevale di S. Guglielmo da Vercelli. — B. Sargisean, La congregazione me chitarista. — P. Lugano, Delle più antiche costituzioni monastiche di Montoliveto ; Costituzioni di Montoliveto. — E. André, Sul « De imitatione Christi ». — A. De Angelis, Torquato Tasso ospite del monastero di Santa Maria Nuova in Roma. — C. Mercuro, La badia di Montevergine. — O. Donnegal, Per la storia dei monasteri Sublacensi. — L. Perego, La « Russiae Geographia » e Antonio di Guccio da Barga. — Letteratura. — Cronaca.

Analecta Bollandiana, XXV, n° 3 : P. Peeters, Miraculum SS. Cyri et Iohannis in urbe Monembasia. — F. Cumont, Sarin dans le « Testament » des martyrs de Sébaste. — H. Moretus, Un opuscule du diacre Adelbert sur saint Martin de Montemassico. — A. Poncelet, Vie et miracles du pape saint Léon IX. — E. Hocedez, La légende latine du B. Venturino de Bergame. — F. Van Ortroy, Vie inédite de saint Bernardin de Sienne, par un frère mineur, son contemporain. — Bulletin des publications hagiographiques.

Le Gérant : M.-A. Desbois.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

L'ARGUMENT DE PRESCRIPTION

ll n'entre pas dans mon dessein de relever un à un, à vers la littérature ecclésiastique, tous les vestiges de ction exercée par le *De Praescriptione Haereticorum.* serait là une tâche d'une singulière ampleur, s'il est ıi, comme l'affirme M. Turmel, que ce livre ait été « pour dogmatique générale ce que certains écrits de saint ıgustin ont été pour la dogmatique spéciale », et qu'il ait ıervi de moule à la pensée catholique[1] ».

Je limiterai strictement mon enquête à la fortune de rgument de prescription. Nous en avons étudié l'origine l'emploi chez Tertullien. Or il se trouve qu'il a eu dans temps modernes, vers le milieu du XVIIe siècle, une s remarquable réviviscence. En face des Réformés, dont prétention (comme autrefois celle des Gnostiques) était se référer purement et simplement aux livres saints, sans mbarrasser des exégèses postérieurement accréditées dans tradition[2], certains polémistes catholiques crurent de

1. *Tertullien*, Paris, Bloud, 1905, p. 57. — Comme spécimen de te influence, on peut voir les rapprochements signalés entre le *De aescriptione* et le *Commonitorium*, dans *Vincent de Lérins* par Brunetière et P. de Labriolle, pp. LXIV-LXVI (Bloud, 1906).

2. « L'Écriture a de quoi se faire connaître, voire d'un sentiment ssi notoire et infaillible comme ont les choses blanches et noires de ıntrer leur couleur, et les choses douces et amères de montrer leur eur. » Calvin, *Instit. chrét.*, liv. VII, ch. II. — « A l'exemple de ther et de Calvin, les réformés d'alors [du XVIe siècle] ne tenaient en très médiocre estime les Docteurs, les Pères, la tradition, l'antiité ecclésiastique, et, sans se soucier de ce qu'avait pu penser avant x la grande famille chrétienne, ils allaient hardiment, et sans interdiaire, demander à l'Évangile, seul juge infaillible à leur avis, la cision irrévocable des controverses et la règle certaine de la foi. » belliau, *Bossuet historien du Protestantisme*, Paris, 1891, p. 6.

bonne guerre d'user de l'échappatoire qu'il leur procurait. Et ils consacrèrent de gros livres à en montrer l'excellence. Pourrions-nous souhaiter meilleure occasion de nous rendre compte définitivement de son efficacité et de sa valeur propre ?

I

Ce ne fut pas du premier coup que l'apologétique catholique songea à y recourir. Pendant longtemps elle tint à honneur, malgré la mauvaise humeur avec laquelle cette attitude était parfois jugée [1], de suivre ses adversaires sur le terrain où ceux-ci la conviaient, et d'entrer en conférence avec eux. Il est vrai que le résultat de ces discussions — et en particulier celui du fameux colloque de Poissy — fut surtout de mettre en pleine lumière l'irréductible antagonisme des points de vue doctrinaux des deux Églises, la protestante et la catholique [2]. Le débat cependant se poursuivit, soit oralement, soit par les livres. Le seul privilège que s'arrogeaient les catholiques, c'est que, se considérant comme « en possession », ils attendaient que les protestants fournissent les preuves destinées à démontrer que cette possession était illégitime [3]. Tactique habile, et évidemment défavorable à l'érudition protestante qui, encore peu maîtresse de ses méthodes de recherche, trahit en plus d'une occasion des insuffisances qu'elle devait plus tard réparer [4].

1. Vg. Simon Fontaine : « Jamais dispute avec l'hérétique ne vint à grand fruit à l'Église. » *Hist. catholique de notre temps*, 1562, p. 72.

2. Voir, pour toute cette période, Rébelliau, *op. cit.*, p. 4 et suiv. : et Fortunat Strowski, *Saint François de Sales*, Paris 1898, p. 18 et suiv.

3. Cf. Strowski, *op. cit.*, p. 27.

4. M. Strowski a raconté d'une façon très vivante la conférence de Fontainebleau, où Duplessis-Mornay, forcé de justifier devant Henri IV et la Cour les textes dont il avait fait état, s'embrouilla dans sa tâche et se vit forcé de battre en retraite. Cf. *op. cit.*, pp. 29 et suiv.

La multiplicité même de ces disputes, conduites sans beaucoup de méthode, et avec la prétention peu scientifique d'embrasser simultanément tous les points en litige, ne tarda pas à surmener les deux partis. M. Rébelliau a noté une certaine lassitude de part et d'autre [1], vers le milieu du XVIIe siècle. « Le motif principal d'où provenait cette sorte d'accord tacite à suspendre les hostilités, c'était, à ce qu'il semble, une défiance universelle de la controverse. On avait dit tout ce qu'on croyait pouvoir dire : on désespérait de se convaincre [2] ». C'est peut-être cette constatation qui, en attendant la vive reprise d'hostilités antérieure et consécutive à la Révocation de l'édit de Nantes, donna l'idée aux meilleurs soutiens de l'Église catholique d'essayer sur les protestants l'efficacité de la « prescription ».

Le premier qui s'en avisa fut, semble-t-il, le cardinal de Richelieu. On sait quelle importance Richelieu attachait à la controverse avec les protestants. Ce n'est pas seulement de la politique, mais aussi des raisons *de raison* qu'il espérait la pacification des esprits [3]. Il avait songé, paraît-il, à réunir tous les ministres du culte réformé dans une conférence décisive où l'on aurait cherché à les convaincre d'erreur non point par voie d'autorité, mais sur le seul témoignage de l'Écriture : « On n'y devait parler, nous apprend Richard Simon, ni des Pères, ni des Conciles, ni de tout ce qu'on appelle tradition : la seule Écriture aurait servi de principe et de règle » [4]. Ce projet ne fut pas réalisé. Il est probable du reste que Richelieu conçut insensiblement quelque scepticisme sur les résultats qu'il aurait donnés, si l'on en juge par l'ouvrage auquel il consa-

1. *Op. cit.*, p. 16.
2. *Ibid.*, p. 17.
3. Sur son premier ouvrage de polémique, les *Principaux points de la foi de l'Église catholique contre les quatre ministres de Charenton* (1617), cf. l'article de M. Hanotaux, dans la *Revue des Deux-Mondes*, du 15 novembre 1898.
4. *Lettres choisies*, 1730, t. I, p. 27-28.

cra les rares loisirs de ses dernières années, et qui fut publié seulement après sa mort sous ce titre : *Traité qui contient la Méthode la plus facile et la plus assurée pour convertir ceux qui se sont séparés de l'Église* [1]. « Ceux qui ont eu l'honneur d'approcher le Cardinal, déclare l'éditeur (anonyme), savent... qu'il n'y a point (de livre) sur lequel il ait travaillé avec tant d'ardeur, ni avec un soin plus exact et plus assidu que celui-ci... Il le regardait comme le fruit de toutes ses veilles et de toutes ses études. Quelques longs voyages qu'il entreprît, il ne le perdait jamais de vue. C'était de tous ses biens celui qu'il estimait davantage, et dont la perte, comme il disait souvent lui-même, lui eût été la plus sensible [2] ».

Le traité se divise en quatre parties. I) De la vraie Église de Jésus-Christ en général, et des marques pour la connaître. II) Que l'Église des Prétendus Réformés n'est pas la vraie Église de Jésus-Christ, et que ce titre n'appartient qu'à l'Église romaine. III) Points que les Prétendus Réformés appellent fondamentaux. Comment ils n'ont pu jusqu'à cette heure les marquer précisément, ni les distinguer d'avec les autres. IV) Points que les Prétendus Réformés disent être non fondamentaux, et où il est montré qu'ils ne sont pas mieux fondés en ces points qu'en ceux qu'ils prétendent être fondamentaux.

Rien de plus net que le dessein d'où l'ouvrage est sorti. Étant bien établi que, pour les protestants comme pour les catholiques, le principe « Hors de la véritable Église de Jésus-Christ, point de salut » est un principe incontesté, il n'est que de savoir où se trouve cette véritable Église. Indubitablement Dieu a dû établir des moyens « faciles et sensibles par où tous les hommes pussent discerner l'Église, et la distinguer d'avec les sociétés qui s'en attribuent faus-

1. Paris, 1651. Mes citations se réfèrent à la réédition de 1657.
2. *Avertissement* (non paginé).

sement le nom [1]. » Une fois trouvée cette « vraie Église », toute controverse doit cesser « parce qu'ayant la vraie Église nous sommes assurés que nous avons la vraie doctrine [2] », sur laquelle ceux qui sont en dehors d'elle « *ne doivent point être reçus à disputer* [3] ». Ce procédé, les propres paroles de Calvin et de Luther l'autorisent; mais c'est « l'exemple des Pères » qui leur a sur ce point montré la voie. Parmi ceux-ci, Richelieu allègue Tertullien, et c'est à lui qu'il reviendra constamment [4] quand il voudra dégager les *notes* auxquelles se reconnaît l'Église authentique ou marquer les signes qui disqualifient l'Église adverse.

A s'en tenir strictement à ses propres principes, Richelieu aurait dû s'arrêter aussitôt après avoir achevé sa démonstration, c'est-à-dire après avoir recomposé les traits de l'Église véritable. Or il y demeure si peu fidèle, qu'il ne consacre pas moins de la moitié de l'ouvrage à des discussions particulières sur les points « fondamentaux » ou « non fondamentaux », qui sont pierres de scandale entre protestants et catholiques.

Il dépasse donc la ligne où il avait prétendu s'enfermer tout d'abord. Il a proclamé la discussion inutile, dès l'instant où les droits de l'unique héritière du Christ seraient établis; et voici qu'il s'y engage à fond et qu'il en affronte tous les hasards.

Il a bien aperçu la contradiction, et il l'explique ainsi. Pourquoi les Catholiques acceptent-ils de disputer avec les hérétiques « puisqu'il est vrai qu'ils n'y sont pas obligés » — « J'ai à répondre, déclare-t-il, que leur zèle en est la cause ; qu'ils se portent volontiers par charité à ce qu'ils ne peuvent être obligés de faire par devoir, et qu'ils en usent ainsi pour ôter tout prétexte de plainte à ceux auxquels il

1. *Op. cit.*, p. 135.
2. P. 117.
3. P. 116.
4. Cf. p. 129 ; 139 ; 155 ; 159 ; 164 ; 199 ; 235 ; 239 ; 241 ; 254 etc.

ne reste rien à dire, lorsqu'ils se voient convaincus par toutes les voies par lesquelles ils le peuvent être [1] ».

En réalité, Richelieu connaissait trop bien ceux à qui il s'adressait, pour croire qu'ils acceptassent volontiers une théorie qui les eût privés de leurs meilleurs moyens de défense et d'attaque. Il prévoyait d'avance le raisonnement que l'un d'eux devait lui opposer quelques années plus tard, et qui n'allait à rien de moins qu'à présenter cette méthode comme purement chimérique: « Quelques préjugés et quelques avantages qu'une Église puisse avoir. objectait Théodore Maimbourg en 1664 dans un énergique et vigoureux plaidoyer [2], si je fais voir que sa doctrine n'est pas la même que celle qui est contenue dans le Nouveau-Testament, j'aurai suffisamment prouvé qu'elle n'est pas la véritable Église ». « Il n'y a point de prescription contre la vérité, et le mensonge, fût-il âgé de seize siècles sans interruption, ne sera jamais que le mensonge. Pourquoi donc nous alléguer la longueur de sa durée pour le défendre? Pourquoi se plaindre que nous troublons une possession légitime? Ils se trompent, mon cher lecteur; nous ne contestons point à l'Église romaine la possession où elle est depuis sept ou huit siècles d'enseigner et de suivre des erreurs; nous la plaignons seulement de ce malheur, et nous l'exhortons à se défaire de la possession d'une chose qui ne peut être que funeste à ses enfants [3] ».

1. P. 120.

2. *Réponse sommaire au livre de Monsieur le Cardinal de Richelieu intitulé: Traité pour convertir ceux qui se sont séparés de l'Église*, par le sieur De la Ruelle, Groningue, 1664, p. 8. — Ce De la Ruelle n'est autre que Théodore Maimbourg, calviniste et parent du Jésuite Louis Maimbourg, dont il sera parlé plus loin. — L'ouvrage se présente sous la forme d'une série d'extraits de Richelieu, suivis d'autant de réfutations.

3. *Op. cit.*, p. 5.

C'était un habile retournement de la maxime de Tertullien : *Veritas ubique occupat principatum* [1]. Ainsi la tentative du Cardinal pour dégager un criterium dont le principe fût avoué de tous, se heurtait contre la résolution bien arrêtée des protestants de ramener les catholiques aux « chicanes » théologiques et philologiques. Richelieu était assez avisé pour deviner cet état d'esprit. Cela ne pouvait l'induire à renoncer à sa démonstration qu'il jugeait excellente en soi, en tant que *parfaitement adaptée à la moyenne des esprits* [2] : mais cela pouvait aussi lui suggérer de la compléter. Et voilà pourquoi il consacrait, nous l'avons vu, une moitié de son livre à prouver aux protestants qu'ils avaient tort a priori, l'autre moitié à leur démontrer surérogatoirement que les faits et les textes parlaient contre eux.

II

Plus significatif encore apparaît le cas de Nicole. Quand, faisant trêve aux luttes vaillamment soutenues pour la cause de Port-Royal, l'excellent moraliste résolut de déployer son zèle contre les ennemis du dehors, le système inauguré par Tertullien et récemment renouvelé par le cardinal de Richelieu, lui sembla le plus efficace, et il résolut de l'adopter.

L'épigraphe qui ouvre la *Perpétuité de la Foy de l'Église catholique touchant l'Eucharistie* est empruntée au *de Praescriptione* (XXVIII, 3). « *Quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum* ». Effectivement,

1. *De Praesc.*, XXXV, 3.

2. Cf. *op. cit.*, p. 120. — « Savoir qui a la vraie doctrine, c'est un point de droit de difficile discussion, où les plus intelligents peuvent imposer aux simples, et dont la décision requiert une grande capacité et beaucoup d'études. — Savoir qui a la vraie Église, c'est un point de fait qui se peut prouver par des moyens qui ne requièrent autre connaissance que celle que l'on peut acquérir par les sens, que la nature a donnés aux plus grossiers. » Voir aussi page 136.

c'est dans un esprit assez analogue à celui de Tertullien que Nicole avait entrepris cet ouvrage, successivement grossi par les circonstances [1]. De même que Tertullien refusait de discuter avec les hérétiques pour une raison extrinsèque à tout examen du fond, pareillement Nicole prétendait arriver « par voie préjudicielle et préventive [2] » à démontrer l'invraisemblance que l'Église eût à aucun moment modifié sa croyance sur le dogme de l'Eucharistie. Lui-même observe qu'il y a deux méthodes très différentes pour traiter les controverses. « L'une dans laquelle on propose en particulier les preuves de tous les points contestés, et on répond à toutes les objections que l'on fait contre la doctrine que l'on veut établir; et c'est pourquoi on la peut appeler la méthode de *discussion*.

« L'autre se peut nommer la méthode de *prescription*, et c'est celle dans laquelle, par l'examen de certains points capitaux, on décide ou toutes les controverses, ou quelques dogmes fort étendus et qu'il serait long de discuter en détail.

1. *La Perpétuité de la Foy de l'Église catholique touchant l'Eucharistie* était sortie de très humbles origines. En 1659, Nicole avait écrit une préface destinée à être mise en tête de *l'Office du Saint-Sacrement*, recueil pieux à l'usage des religieuses. Cette préface courut en manuscrit sous le titre de *Traité contenant une manière facile de convaincre les hérétiques, en montrant qu'il ne s'est fait aucune innovation dans la créance de l'Église sur le sujet de l'Eucharistie.* Elle était formée de citations des « Pères » depuis saint Ignace d'Antioche jusqu'à saint Thomas d'Aquin. — Claude, en ayant eu communication, y fit une réponse qui circula également en manuscrit. — Alors Nicole imprima sa Préface avec une réfutation de l'écrit de Claude. Le tout formait un petit in-12 sous ce titre *Perpétuité de la Foy de l'Église catholique touchant l'Eucharistie*, par le sieur Barthélemy, et parut en 1664. C'est la « *petite Perpétuité* ». — En 1665 Claude publia sa première réponse et une riposte nouvelle : *Réponse aux deux traités intitulés la Perpétuité de la Foy de l'Église catholique touchant l'Eucharistie*, Charenton 1665. — Nicole se mit dès ce moment à sa grande *Perpétuité*, dont le premier tome parut en 1669, le second en 1672, le troisième en 1676. — Cf. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, IV, 443; Rébelliau, *op. cit.*, p. 61.

2. Expression de Sainte-Beuve, *Port-Royal*, IV, p. 455.

Le livre célèbre de Tertullien *Des Prescriptions contre les Hérétiques* est un excellent modèle de cette méthode.

« La méthode de discussion a ses utilités et ses avantages, et l'on peut dire qu'elle est nécessaire à l'Église entière, parce qu'il est de son honneur qu'elle ait des personnes instruites des preuves de tous les mystères... Il faut néanmoins reconnaître que l'usage de cette méthode n'est pas universel, parce qu'il y a beaucoup de personnes qui sont peu capables de ces discussions longues et embarrassées... C'est pourquoi... il est de la Providence divine d'avoir donné aux hommes des voies plus courtes et plus faciles pour distinguer la véritable Religion et la véritable Église, qui les exemptassent de ces examens laborieux dont l'ignorance, la faiblesse de l'esprit et les nécessités de la vie, rendent tant de personnes incapables.

« Ainsi l'on peut dire que c'est en même temps l'un des avantages et l'une des preuves de l'Église catholique, de ce qu'elle a quantité de ces *moyens abrégés* de se faire reconnaître, de décider toutes les questions, et de confondre ses adversaires, et principalement les Calvinistes [1]... ».

On remarquera la raison alléguée : le grand mérite qu'il reconnaît à la méthode de prescription, c'est la simplicité même de ses moyens, grâce à quoi les moins compétents sont tout de suite au fait des résultats à retenir, quelque compliqué et difficultueux que soit le problème débattu entre les doctes. — Mais ce qui n'est pas moins instructif, c'est son attitude en face d'un adversaire aussi habile que

1. Cf. encore *Perpétuité*, t. II, *Préface*, p. 13 : « Le premier tome de la *Perpétuité* est fondé sur la méthode de *prescription*, laquelle consiste à démontrer qu'il est raisonnable d'embrasser plutôt le sentiment qu'on voit avoir été suivi par tous les chrétiens du monde depuis mille ans, sans qu'il paraisse qu'ils en aient pu changer, que de suivre une doctrine certainement nouvelle et qui les oblige de supposer une chose aussi contraire au sens commun qu'un changement insensible de créance par toute la terre sur un point aussi essentiel, aussi commun et aussi capable d'exciter des divisions que l'article de la Présence réelle. »

Claude qui, ne se payant pas d'une fin de non-recevoir, prétend bien le contraindre à l'examen des faits, vu qu'à son gré il est inacceptable qu'on déclare « impossibles » certaines évolutions dogmatiques, quand des textes sont évoqués et apportent leur témoignage. Nicole voudrait bien se soustraire aux sommations de Claude, mais il a trop de bonne foi et de bon sens pour les éluder complètement. D'une Perpétuité à l'autre, et même d'un volume à un autre, il fait donc toujours plus large la part de l'érudition, il élargit le cadre d'abord trop étroit de sa recherche, il descend « dans les dernières précisions d'une discussion scrupuleuse [1] ». La seule consolation qu'il se donne à soi-même, ce sont quelques phrases un peu dédaigneuses sur le mesquin de telles enquêtes, et aussi un certain air de supériorité à l'égard de Claude, avec qui il « tranche du généreux ». « A chacun de ses pas, note finement Sainte-Beuve, il s'arrête et fait remarquer que son adversaire est battu, obligé en conscience de rendre les armes, et que, si on consent à aller plus loin et à le suivre encore là où il vous appelle, c'est par pure grâce et condescendance [2]. »

En somme, tout en n'avouant que la méthode d'autorité, il en arrive bon gré mal gré à la méthode expérimentale, et, non sans oscillation, il s'y tient.

Cependant, dans le temps même où il composait les gros volumes de la *Perpétuité*, il essayait dans un autre ouvrage beaucoup plus alerte et dégagé de replacer le débat sur le terrain d'où Claude l'avait insensiblement délogé.

Le livre des *Préjugés légitimes contre les Calvinistes* [3] n'a d'autre objet que de faire éclater aux yeux de tous la fausseté de la religion protestante, à la considérer par ses

1. Cf. pour plus de détails, Rébelliau, p. 105-107; *Port-Royal*, IV, 452 et suiv.

2. *Port-Royal*, IV, 455.

3. A Paris, chez la Veuve de Charles de Savreux, 1671, sans nom d'auteur.

seuls dehors, par l'histoire de son établissement et les vices de ses fondateurs, et « sans entrer plus avant dans la discussion des points particuliers que ses Ministres tâchent toujours de rendre si longue par leurs disputes, qu'ils n'en voient jamais la fin [1] ». Le seul titre de quelques chapitres en indique suffisamment le contenu. — Chap. VIII : Qu'il suffit, pour convaincre les Calvinistes de schisme, de prouver contre eux qu'ils se sont retirés de la communion de l'Église, sans qu'il soit besoin d'examiner si c'est avec raison, ou sans raison. — Chap. X : Que la témérité prodigieuse qui paraît dans l'établissement de la Société des Calvinistes est une raison suffisante pour la faire rejeter sans examen. — Chap. XI : Que l'esprit de calomnie et d'injustice qui paraît dans les prétendus Réformateurs, mérite qu'on les rejette sans les écouter, etc. — Et voici maintenant un échantillon du développement lui-même : « Il est difficile de s'imaginer rien de plus choquant que de voir une secte formée par des moines et des prêtres apostats, dont la première démarche a été de contracter des mariages scandaleux, et d'exhorter les Prêtres, les Religieux et les Religieuses à violer leurs vœux, avoir la hardiesse de soutenir que tous ceux qui la composent ont plus de connaissance des dogmes de la foi, et plus d'intelligence du vrai sens de l'Écriture, que tous les Pères ensemble. Cette prétention est si hors d'apparence, qu'elle donne un sujet très légitime, *de rejeter sans autre examen*, ceux qui sont capables d'une pensée si peu raisonnable. *Nous n'userons pas, néanmoins, de ce droit, et nous voulons bien continuer à les écouter, pourvu qu'ils conviennent qu'ils ne le meritent pas* [2] ». Qu'on prenne soin de noter cette conclusion dont, une fois de plus, je marquerai tout à l'heure la portée. —

1. P. 25.
2. P. 75-76.

Deux ans plus tard éclatait la riposte de Claude [1] : « Il prétend conclure, disait-il, que notre Religion n'est pas bonne dans le fond, parce qu'il y a eu des défauts en la forme de notre Réformation, et que ce que nous avons rejeté comme des erreurs sont des vérités qu'il faut croire, parce qu'il faut acquiescer à l'autorité de l'Église romaine. — Mais cela ne pourra jamais empêcher qu'on ne vienne à la discussion du fond même séparé de toutes formes et de tous préjugés. Car quand ces Messieurs raisonnent contre nous de cette manière : « Vous avez tort dans le fond, parce que vous n'avez pas eu droit dans les formes », nous leur opposons cet autre raisonnement dont la conséquence n'est pas moins bonne au sujet dont il s'agit : « Nous n'avons pas eu tort dans les formes, parce que nous avons droit dans le fond. » Et quand ils nous diront : « Ce que vous appelez nos erreurs, la Transsubstantiation, l'adoration de l'Eucharistie, le Purgatoire, etc., ne sont pas des erreurs, puisque nous ne pouvons pas errer », nous leur répondrons : « Vous pouvez errer, puisque la Transsubstantiation, l'adoration de l'Eucharistie, le Purgatoire, etc., que vous enseignez sont des erreurs ». Et quand ils ajouteront : « Vous devez croire ce que nous vous enseignons, parce qu'il faut acquiescer à notre autorité », nous ajouterons aussi : « Il ne faut pas acquiescer à votre autorité, parce que vous nous enseignez des choses que nous ne devons pas croire ». De ces deux manières de raisonner, il est certain que la nôtre est la plus droite, la plus juste et la plus naturelle... [2] ».

En réalité, Nicole était résigné dès ce moment-là à se plier en une certaine mesure aux exigences des Réformés, tout en les déplorant. Il le dit formellement et à diverses reprises, dans la préface des *Préjugés légitimes* : « Ils veulent

1. *La Défense de la Réformation contre le livre intitulé Préjugés légitimes contre les Calvinistes*, Quervilly, 1673.
2. P. 3.

examiner la Religion à quelque prix que ce soit, observait-il non sans mélancolie. Ils s'en croient capables. Et cette préoccupation est si fortement gravée dans leur esprit, que ceux qui désirent leur salut sont obligés de s'y rendre, et *de leur faire voir qu'ils ne suivent pas la raison dans la voie même qu'ils ont choisie* [1] ». Et plus loin, faisant allusion à la *Perpétuité*, sans citer nommément l'ouvrage, il espère que « ceux qui prendront la peine de lire les autres ouvrages qu'on publiera sur les controverses particulières » s'apercevront que même « sans avoir recours à toutes ces preuves extérieures, celles qui sont prises du fond même et de la discussion des dogmes des Calvinistes, suffisent pour les ruiner, et ne sont pas moins fortes et moins évidentes que les autres [2] ».

Alors pourquoi publie-t-il les *Préjugés légitimes?* Parce que la condition des hommes étant telle qu'ils doivent absolument opter entre les Religions qui s'offrent à eux, comment veut-on qu'ils fassent ce choix « dans l'accablement de mille soins et de mille nécessités temporelles qui les occupent presque tout entiers [3] »? « La moitié des Chrétiens ne sait pas lire; les autres n'entendent que leur langue naturelle; les autres ont l'esprit si étroit et si borné, qu'à peine peuvent-ils concevoir les choses les plus faciles [4] » et l'on voudrait les faire juges du fond des choses? Il n'a pu entrer dans les desseins de Dieu d'exiger pareille enquête de ses créatures. « Ayant eu le dessein de composer son Église plutôt de cœurs purs, humbles et dociles, que d'esprits subtils et élevés [5] », il a dû donner à la vérité des caractères assez apparents pour être discernés des regards les moins pénétrants. Or la simple considération des faits, des « choses

1. *Op. cit.*, p. 22-23.
2. P. 26-27.
3. P. 10.
4. *Ibid.*
5. P. 29.

publiques, constantes et exposées aux yeux de tout le monde [1] » suffit à créer dans toute conscience droite, si peu éclairée soit-elle, une invincible répugnance à l'égard de la Réforme, et une conviction désormais inébranlable que la vérité n'est point là.

Rassurer les masses en créant chez elles un préjugé très fort contre l'hétérodoxie ; achever ensuite la victoire par la discussion, puisque le malheur des temps accule à cette nécessité les défenseurs de l'Église ; se consoler de cette concession en faisant observer aux hérétiques la grâce qu'on leur octroie de se commettre avec eux : voilà exactement la tactique de Nicole. On se rend compte aisément qu'il obéit à des préoccupations tout à fait semblables à celles qui avaient déterminé les attitudes successives de Tertullien lui-même.

III

Il serait aisé de rencontrer encore d'autres exemples de cette utilisation de l'argument de prescription dans les polémiques de la seconde moitié du XVIIe siècle [2]. Évidem-

1. P. 64.

2. Voyez par exemple l'autre ouvrage de NICOLE, *Les Prétendus Réformés convaincus de schisme* (1682). Cf. RÉBELLIAU, *op. cit.*, p. 89. Il y aurait aussi profit à lire la *Méthode pacifique pour ramener sans dispute les protestants à la vraie foi sur le point de l'Eucharistie* (Paris, 1670) du jésuite MAIMBOURG, érudit consciencieux, polémiste non sans valeur. Prenant occasion des disputes relatives à la doctrine Eucharistique, Maimbourg constate que depuis l'apparition de la Réforme on a entassé de part et d'autre d'innombrables volumes, et que, pourtant « la guerre dure toujours » (p. 13). Il se flatte donc de poser certaines maximes destinées à convaincre « tous les esprits raisonnables » et « à les ramener doucement à l'unité » (p. 4). De ces maximes, celle qu'il met principalement en lumière, c'est que « l'Église en laquelle se trouvent les deux partis qui contestent, a toujours eu le pouvoir de décider leurs différends et de déclarer comme un point de foi ce qu'on n'était pas obligé de croire auparavant ; et qu'on doit suivre ses décisions, sous peine d'être schismatique ». Une fois le

ment il était à la mode ; il plaisait aux esprits par son allure autoritaire et péremptoire. Même, en un sens, il pouvait paraître supérieur au fameux « canon » de Vincent de Lérins. Alléguer le *quod ubique*, *quod semper*, *quod ab omnibus*, c'était provoquer aussitôt une série d'enquêtes sur le point de savoir si telle affirmation doctrinale avait été réellement soutenue par la majorité des Pères. La règle de Tertullien était plus expéditive : oui ou non, l'Église a-t-elle été sans interruption dépositaire de la foi et des Écritures ? Si oui, inutile de plaider davantage, la cause est entendue.

Je ne sache pas que depuis lors aucun apologiste s'en soit servi pour constituer le fond même et la substructure d'un ouvrage tout entier. Mais il est indubitable qu'elle a laissé de nombreuses traces dans les polémiques ultérieures ; qu'elle a contribué à donner un certain tour aux polémiques dirigées *obiter* ou *ex professo* contre les « frères séparés ». Sainte-Beuve en a fait la remarque à propos de la *Perpétuité* de Nicole [1]. « Il est curieux d'observer dit-il, comment,

principe ainsi posé, il ne lui reste plus qu'à l'appliquer au dogme de l'Eucharistie. — Mais cette démonstration, quelqu'amène et bienveillante qu'en fût la forme, ne paraît pas avoir obtenu tout le fruit qu'en espérait son auteur. Les protestants repoussèrent le rameau d'olivier qui leur était tendu. Dans ses *Fondements de la nouvelle méthode de prescrire renversés*, publiés deux ans plus tard (1672), P. Lenfant reprocha vivement au Père Maimbourg de tirer à soi le *De Praescriptione* de Tertullien. « Le but du Père Maimbourg, remarque-t-il, est de nous ramener dans son Église ; celui-là tout au contraire [Tertullien], n'a point d'autre pensée que de bannir les Hérétiques de la société des Chrétiens, et de détourner ces derniers de toute communication avec ces misérables ». La position des partis n'est donc nullement la même. De plus, les hérétiques du temps de Tertullien mutilaient les Écritures : « Nous, nous protestons de ne vouloir autre juge que l'Écriture ». (p. 29). Il est donc impossible de prescrire contre les protestants, puisque « la possession de l'Écriture leur est commune avec Messieurs de l'Église romaine ». (p. 30). Ce serait plutôt les protestants qui, l'Écriture en main, auraient le droit de prescrire contre les dogmes introduits après coup par l'Église ; et ils seraient alors les vrais disciples de Tertullien.

1. *Port-Royal*, IV, 457.

en France, quelque chose de la méthode [de Nicole] a survécu à la lecture de ses ouvrages. En général, sur ces controverses avec le Protestantisme, il s'est formé en France, même chez les plus indifférents, de grandes préventions; la méthode de *prescription* et de *préjugés* (légitimes ou non) a prévalu chez ceux même qui ne sont pas restés catholiques... En fait de catholicisme, nous sommes restés exactement comme des aînés de grande maison, aînés un peu libertins qui ont bien su dire quelquefois au Père des duretés au dedans, mais qui, au dehors, dès que le nom de famille est en jeu, reprennent les grands airs et tranchent du pieux Romain avec les gens de rien, nés d'hier et *sans mission*. Au mieux, ce sont des cadets révoltés ; et s'ils viennent à nous, les insolents ! nous demandant nos titres, on a le droit de leur fermer la porte au nez sans entrer en compte avec eux. Nous sommes en possession ! »

C'est pourtant justice de reconnaître que les théologiens, porte-paroles autorisés de la doctrine catholique, sont de plus en plus prudents dans le maniement de la prescription. Ils ne paraissent plus guère en faire formellement état que dans la question du nombre authentique des sacrements [1]. Ils proclament que sur ce point les protestants ne doivent même pas être écoutés ; qu'ils n'ont aucun titre à se faire entendre, et que le consentement de toutes les Églises suffit pour que « ex eo historice inferatur origo doctrinae a Christo per Apostolos traditae ecclesiis [2] ». Ils maintiennent également que la dispute avec les hérétiques doit porter non pas sur les détails, mais sur le *principium cognitionis* qui, une fois dégagé, devient critère décisif [3]. — Mais en même

1. Cf. Hurter, *Theologiae dogmaticae compendium*, 6e éd., 1889, p. 253, l IX *de sacramentis*, th. ccxiv, § 346 ; Franzelin, *de Sacramentis in genere*, 3e éd., Romae 1878, thesis 18, p. 257 ; Augustinis, *De Re sacramentaria*, Romae, 1889, t. Ier, etc.

2. Franzelin.

3. Franzelin, *De Divina Traditione et Scriptura*, 2e éd., 1875, I, i, 9, coroll. I, p. 87 : « Quando constat de existentia et auctoritate

temps tel d'entre eux n'hésite pas à souligner les dangers qu'un emploi indiscret de l'argument de prescription ne manquerait pas et n'a point manqué de provoquer : « Ut hoc argumentum optimum est ac ualdissimum si eo recte utaris, ita cauendum est ne praescriptionis nomine ignorantiam teges aut defectum argumentorum, ne illud temere usurpes aut legem evolutionis humanae negligas. Aliquando enim contigit ut praescriptio contra leges historiae et criticae malis causis in subsidium uocaretur [1] ».

En vérité on ne saurait mieux dire. Mais, pour qui a suivi d'un bout à l'autre le long exposé que j'achève, la faiblesse intrinsèque de l'argument de prescription, dès qu'on l'utilise en dehors de son office propre, doit apparaître distinctement. Il nous a suffi de regarder faire les polémistes qui y ont eu recours, pour nous apercevoir qu'il ne peut constituer ni une arme de conquête, ni même un moyen suffisant de « prophylaxie » contre l'erreur. Nous les avons vus, tous successivement, le brandir d'un geste de menace, puis... le remettre dans sa gaine, épouvantail d'abord

semper viventis magisterii et ministerii ad conservandam Traditionem juxta modum in superioribus thesibus demonstratum ; sufficit demonstrasse *aliquo tempore* obtinentem consensum fidei in successione apostolica quo vindicetur revelatio divina et apostolica Traditio cujusve capitis doctrinae. Inquisitio ergo veritatis revelatae, et disputatio cum heterodoxis non a singularibus doctrinae capitibus, sed a demonstratione universalis *principii cognitionis*, videlicet ab auctoritate et munere successionis apostolicae ad conservandam ac propagandam integram revelationem exordienda est. » Et il cite à l'appui le *De Praesc.*, XIX, 2-3. Il ajoute que pour des raisons d'ordre historique et polémique « non sufficit mera appellatio ad consensum praesentem ». Il faut aussi apporter des témoignages du même accord, tirés sinon de l'âge apostolique, du moins de « l'âge des Pères » (tempora Patrum).

1. J. V. Bainvel, *De Magisterio uiuo et Traditione*, Paris, 1905, p. 64.

impressionnant, mais en somme assez inoffensif devant un ennemi bien décidé à ne pas se laisser duper par des simulacres. — En dépit de certaines admirations hyperboliques, il ne saurait donc satisfaire aux besoins permanents de la défense catholique. Tout autre est sa valeur, non méprisable si on en aperçoit nettement les limites. Les gens médiocrement initiés aux choses de l'esprit, les gens occupés, ceux à qui une étude personnelle de la religion est impossible — autrement dit la grande majorité des fidèles — ont besoin, dans les temps troublés, qu'on leur propose une garantie de vérité très simple, et immédiatement intelligible. La prescription, tout à la fois, les met en défiance contre les tentations du dehors, et leur propose la prestigieuse image de la Tradition catholique. Les voilà désormais tranquilles. C'est justement ce que veulent ceux qui ont charge d'âmes, et qui gardent le souci primordial de maintenir les masses croyantes dans la sérénité d'une foi inentamée. Voilà pourquoi Tertullien s'est acquis, en l'inventant, tant de reconnaissance. Il la mérite à coup sûr; mais on aurait tort d'exagérer la portée de son système et de transformer en panacée un expédient d'ordre tout pratique, j'allais dire tout administratif.

Fribourg (Suisse).

P. DE LABRIOLLE

LA TRINITÉ DANS L'ÉCOLE MODALISTE JUSQU'A LA FIN DU TROISIÈME SIÈCLE

Pendant tout le second siècle, l'Église latine fut fermée à la théorie du Logos. On peut dire qu'il en était encore ainsi dans les premières années du troisième siècle, car Tertullien [1] et Hippolyte [2], qui prennent en mains la cause du Logos, ne peuvent dissimuler qu'ils ont contre eux l'opinion commune. D'ailleurs on a tout lieu de croire que le fait qu'ils constatent n'était pas limité à l'Occident [3]. La théologie des hypostases était, en Asie aussi bien qu'à Rome ou à Carthage, une théologie savante, qui dépassait la portée commune. Le peuple ne mettait pas dans la formule ternaire tout ce qu'y logeaient les intellectuels. Il croyait à une Triade, puisqu'il accomplissait tous ses devoirs religieux en l'honneur et sous les auspices du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Mais sa Trinité n'était celle ni d'un saint Justin ni d'un Tertullien. Quelle était-elle ?

Le premier siècle n'était pas écoulé que déjà nous voyons les chrétiens d'origine paienne donner au Christ le titre de dieu. Sans doute il est facile de trouver des textes qui

1. *Adv. Prax.*, 3 : « Simplices quique, ne dixerim impudentes et idiotae... duos et tres (deos) jam jactitant a nobis praedicari, se vero unius Dei cultores praesumunt... Monarchiam, inquiunt, tenemus ».

2. *Philos.*, IX, 11 : ὃς εἰς ἀπόνοιαν χωρῶν διὰ τὸ πάντας αὐτοῦ τῇ ὑποκρίσει συντρέχειν.

3. Ignace ne connait pas la théorie du Logos. La formule λόγῳ θεοῦ de *Smyrn. introd.*, désigne la doctrine révélée (voir Funk *Patres apostolici*, I [2], 275). Le texte ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών, *Magnes*, VIII, 2, signifie que le Christ qui n'avait rien dit avant de paraître sur la terre, fut alors le porte-parole de Dieu (Funk, p. 237 et LXXVI; Von der Goltz, *Ignatius von Antiochien*, p. 20. *Texte und Untersuchungen*, XII, 3).

témoignent d'une préoccupation contraire. N'avons-nous pas entendu précédemment saint Clément dire : « Nous n'avons qu'un Dieu, un Christ, un seul Esprit de grâce répandu sur nous [1] » ? Quand on lit saint Paul, on est frappé du soin qu'il prend de réserver au Père le titre de Dieu [2]. Les premiers monuments de la littérature ecclésiastique donnent souvent lieu à la même observation [3]. Mais, les réserves nécessaires une fois faites, on doit reconnaître que la divinisation du Christ a des attestions qui remontent au berceau même de l'Église. Dans sa lettre à Trajan, Pline rapporte que les chrétiens chantent des hymnes au Christ comme à un dieu [4]. L'auteur du quatrième évangile, qui pourtant met si nettement le Fils au-dessous du Père, dit dans son prologue : « Le Logos était dieu [5] ». L'épître à Tite parle de Jésus en termes qui semblent lui attribuer la divinité dans un texte qui doit, probablement, être traduit comme il suit : « Vivons pieusement dans ce monde, en attendant la venue glorieuse de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-

1. I *Clem.*, XLVI, 6; voir la *Revue*, p. 223.

2. I *Cor.*, VIII, 6 : « Pour nous il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui toutes choses viennent et pour qui nous sommes ; et un seul Seigneur Jésus-Christ par qui toutes choses sont, par qui nous sommes nous-mêmes » ; II *Cor.*, v, 18 : « Dieu nous a réconciliés avec lui par le Christ » ; II *Cor.*, XIII, 13 : « Que la grâce du Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu et la communication du Saint-Esprit soient avec vous ». Voir encore *Ephes.*, IV, 6 ; I *Cor.*, XV, 24 et suiv., etc. et surtout les inscriptions des apôtres.

3. Pour Clément la question est de savoir si l'on doit lire (II, 1) : τοῖς ἐφοδίοις τοῦ θεοῦ ou τοῖς ἐφοδίοις τοῦ χριστοῦ. Voir Funk *Patres apostolici*, I [2] 101. Voir aussi Harnack, *Dogmeng.*, I [3], 178.

4. *Ep.*, X, 96 : « Affirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem. »

5. *Jo.*. I, 1. Dans IV, 18, les Juifs accusent Jésus de se faire égal au Père. Ceci est conforme au genre littéraire cher à l'auteur, d'après lequel les auditeurs de Jésus comprennent de travers tout ce qu'il dit. Noter les réflexions saugrenues de Nicodème (III. 4), de la Samaritaine (VI, 11), des disciples (IV. 33), des capharnaïtes (VI. 42, 52, 60), des juifs (VII, 35 ; VIII, 57), des disciples (XI, 12) etc.

Christ [1]. » La seconde épitre de saint Pierre s'ouvre par un texte semblable [2]. Ignace donne une dizaine de fois le titre de dieu à Jésus : « Notre Dieu Jésus-Christ a été conçu par Marie [3]. — Notre Dieu Jésus-Christ, existant dans le Père, est manifesté [4]. — Vous avez été rappelés à la vie par le sang de Dieu [5]. — Laissez-moi imiter la passion de mon Dieu [6]. — Je glorifie Jésus-Christ, le Dieu qui vous a enseignés [7]. — Il n'y a qu'un seul médecin charnel et spirituel, engendré et non engendré, Dieu fait chair, vraie vie devenue mort, né de Marie et de Dieu, d'abord passible puis impassible, Jésus-Christ, notre Seigneur [8]. » L'Homélie clémentine s'ouvre par ces mots : « Mes frères, il faut regarder Jésus-Christ comme un Dieu, comme le juge des vivants et des morts ; il ne faut pas avoir, en effet, une petite idée de notre salut [9] ». Dans tout le reste de l'homélie, l'œuvre de notre salut est alternativement attribuée à Dieu et au Christ. Il est question successivement du royaume de Dieu et du royaume du Christ, de la venue de Dieu et de la venue du Christ [10]. Les textes où Dieu parle, dans l'Ancien Testament, sont attribués au Christ [11] ; en revanche,

1. *Tit.*, II, 13. La doxologie de *Rom.*, IX, 5 doit être rapportée à Dieu le Père et non au Christ. Il faut lire : « Je voudrais être anathème... pour mes frères... les Israélites... de qui est issu selon la chair le Christ. Que le Dieu qui est au-dessus de toutes choses soit béni éternellement. » Voir Holtzmann, *Neutest. Theologie*, II, 92.
2. II *Petri*, I. 1.
3. *Ephes.*, XVIII, 2.
4. *Rom.*, III, 3.
5. *Eph.*, I, 1. Voir aussi inscrip. : ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν.
6. *Rom.*, VI, 3.
7. *Smyrn.*, I, 1.
8. *Ephes.*, VII, 2. Voir encore *Rom.*, inscript. deux textes ; *ad Polyc.*, VIII, 3. (*Trall.* VII, 1 ; *Smyrn.*, VI, 1 ; X, 1 sont contestés).
9. *Homil. clem.*, I, 1 : Ἀδελφοὶ οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρόνειν περὶ Ἰησοῦ χριστοῦ ὡς περὶ θεοῦ.
10. Harnack, *Dogmengeschichte*, I [3]. 178.
11. *Homil. clem.*, III, 5.

une parole de Jésus dans l'Évangile est attribuée à Dieu [1]. « Dieu dit : Vous n'avez aucun mérite si vous aimez ceux qui vous aiment, vous n'aurez de mérite que si vous aimez vos ennemis et ceux qui vous haïssent. » L'auteur de l'épître aux Hébreux, qui ne désigne Jésus que par les noms de fils, d'apôtre et de grand prêtre de notre foi, se trouve amené indirectement par les citations scripturaires qu'il fait à lui donner le titre de dieu [2]. Il présente, en effet, Dieu adressant à son Fils ce passage du psaume XLIV : « Ton trône, ô Dieu, est éternel ; le sceptre de ton règne est un sceptre d'équité ; tu as aimé la justice et haï l'iniquité ; c'est pourquoi, ô Dieu, ton Dieu t'a oint d'une huile de joie. » D'après ce texte entendu et lu comme l'entend et le lit l'auteur de l'épître, l'Être suprême donne deux fois à son fils le titre de dieu, tout en se proclamant lui-même le dieu de ce fils : « ô Dieu, ton Dieu t'a oint. »

La divinisation du Sauveur est donc un fait dont les communautés chrétiennes nous donnent le spectacle, dès la fin du premier siècle et surtout dans les premières années du second. Les critiques, depuis Grotius, observent que cette divinisation n'eut, à l'origine, aucune portée métaphysique: que Jésus fut proclamé dieu, parce que, à cette époque où la sévérité que nous observons aujourd'hui dans l'emploi du mot Dieu était inconnue, on attribuait couramment la divinité à tous ceux qui s'élevaient au-dessus du reste des hommes, ou qui avaient des rapports spéciaux avec l'Être suprême [3]. Pour nous, sans entrer dans cette question qui ne nous regarde pas, nous devons simplement noter que l'apothéose de Jésus était contraire à l'esprit hébraïque qui ne connaissait point d'autre Dieu que Iahvé. Mais bientôt cet esprit reprit ses droits et fit entendre ses réclamations. Ces mêmes chrétiens qui avaient divinisé Jésus lurent dans

1. *Homil. clem.*, XIII, 4.
2. *Hebr.*, I, 8-9.
3. Harnack, *Dogmeng.*, I [3], 114, 180.

la Bible qu'il n'y avait qu'un seul Dieu. Ils adoptèrent donc le monothéisme comme l'un des articles fondamentaux de la nouvelle révélation. Toutefois ils ne pouvaient retirer le titre dans lequel se résumaient tous les sentiments d'amour et de reconnaissance qu'ils avaient pour Jésus. Ils furent monothéistes et proclamèrent néanmoins la divinité du Sauveur [1]. Mais comment concilier l'une avec l'autre ces deux croyances ? Comment accorder ensemble les postulats de la raison et ceux du cœur ? Nous avons vu quelle solution la théorie du Logos apporta à ce problème. Serviteur par essence de l'Être suprême, le Logos fut comme une entrave qui arrêta l'essor de l'apothéose de Jésus. Jusqu'à la fin du troisième siècle, Jésus-Logos ne fut qu'un dieu en second, un dieu subordonné à l'Être suprême. Mais là où la barrière du Logos n'intervint pas, la conciliation du monothéisme avec la divinité de Jésus se fit sur un autre terrain. Puisque d'une part, il n'y avait qu'un Dieu, et que, d'autre part, Jésus possédait la divinité, on conclut qu'il était identique à l'Être suprême, qu'il était Dieu lui-même incarné. C'est ce qui eut lieu dans certaines églises d'Asie et surtout à Rome. Pendant que les partisans du Logos, pour défendre le monothéisme, expliquaient que la divinité de Jésus était subordonnée à l'Être suprême qui seul possédait la divinité proprement dite, à Rome on enseignait que Jésus était le Dieu suprême fait homme.

Le monothéisme trouvait parfaitement son compte à cette solution. Mais il fallait également se préoccuper de la formule ternaire. On donnait le baptême au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ; dans la célébration de la cène, on invoquait le Père par le Fils et le Saint-Esprit. Si Jésus était le Dieu suprême incarné, la divine Triade devait être tout entière en lui. Comment l'y retrouver ? Parfois on expliqua que Dieu, à qui rien n'est impossible, s'était lui-

1. Corssen, *Monarchianische Prologe*, p. 14, dans *Texte und Untersuchungen*, XV, 1.

même, par l'incarnation, transformé en Fils sans cesser du reste d'être Père : « Selon lui (Noët), dit Hippolyte, tant que le Père ne fut pas fait, il mérita justement le nom de Père; mais quand il lui plut d'être enfanté, il devint son propre fils à lui-même [1]. » D'autres fois, on distingua les deux éléments qui constituaient la personnalité du Christ, l'élément humain et l'élément divin. On expliqua donc que le corps humain dans lequel l'Être suprême s'était incarné, était le Fils de Dieu et que l'Être suprême était son Père. Quant à l'Esprit, c'était, pensait-on, Dieu considéré en lui-même et en dehors de son incarnation. « Ils distinguent, dit Tertullien, dans la même personne, le Père et le Fils, en soutenant que le Fils est la chair, c'est-à-dire l'homme, c'est-à-dire Jésus, et que le Père est l'Esprit, c'est-à-dire Dieu, c'est-à-dire le Christ [2]. »

L'interprétation modaliste de la Triade fut de bonne heure en vogue dans l'église romaine [3]. Elle le fut surtout à la fin du second siècle et au commencement du troisième, alors que, d'Asie, vinrent à Rome, à des dates diverses, Praxéas, Epigone, Cléomène et Sabellius. Le pape Victor s'en fit le défenseur. Ceci, nous le savons par Tertullien [4], et mieux encore par l'auteur de l'appendice du traité des *Prescriptions* : « Praxéas, nous dit-il, introduisit une hérésie que Victor travailla à fortifier [5]. » Les successeurs de

1. *Philosoph.*, IX, 10.
2. *Adv. Prax.*, 27. Voir Harnack, I, 706 et suiv.
3. Toutefois l'allusion au modalisme que l'on croit parfois voir dans saint Justin (*Dialog.*, 128) est contestable. Justin semble viser ici une théorie philosophique étrangère à l'Église ; voir Harnack, *Monarchianismus*, dans *Realencyclopaedie* [3], XIII, 304.
4. *Adv. Prax.* 1. Tertullien ne nomme pas le pape sous lequel Praxéas répandit sa doctrine (on a parfois pensé à Éleuthère ; voir Harnack, I, 700). Il ne dit même pas ouvertement que ce pape adopta le modalisme. Mais il nous apprend que Praxéas gagna sa confiance au point de le rendre hostile au montanisme qui avait jusque-là ses sympathies. D'ailleurs il laisse entendre que Praxéas put répandre sans rencontrer d'obstacles sa théorie modaliste.
5. *De praescriptione*, 53 : « Praxeas quidem haeresim introduxit

Victor, Zéphirin et Calliste ne furent pas moins favorables à la doctrine modaliste, comme nous l'apprend Hippolyte dans le passage suivant des *Philosophoumena*[1] : « Zéphirin, homme ignorant et cupide qui, à cette époque, gouvernait l'église, autorisait tous ceux qui lui faisaient des cadeaux à adopter la doctrine de Cléomène. Bientôt lui-même s'abandonna à cette doctrine, grâce à son conseiller perfide Calliste... Moi pourtant, loin de leur céder, je leur tenais tête, je les confondais et je les obligeais à avouer la vérité. Honteux, ils rendaient hommage à la vérité pour un moment, puis ils retournaient à leur vomissement. » Hippolyte continue un peu plus loin : « Cette hérésie fut affirmée par Calliste, personnage fourbe, qui pratiquait la séduction sans pudeur, et qui travaillait à monter sur le trône épiscopal. Zéphirin était un homme ignorant, illettré, étranger aux règles ecclésiastiques et, grâce à l'appât des cadeaux, Calliste faisait de lui ce qu'il voulait... Quand je faisais des observations à Zéphirin, il cédait, mais quand Calliste était seul avec lui, il l'engageait à se tourner du côté de Cléomène dont, disait-il, il adoptait l'opinion. »

Cependant Calliste devenu pape rédigea une formule qui mécontenta, à la fois, Hippolyte et le chef des modalistes à cette époque, Sabellius. « Calliste, dit Hippolyte, enseigne que le même Logos porte les noms de Père et de Fils, que, sous ces deux noms, c'est un même esprit indivis. Selon lui, le Père et le Fils ne diffèrent pas ; ils forment un seul et même être. Tout est rempli de l'esprit divin en haut et

quam Victorinus corroborare curavit. » Ce « Victorinus » mentionné ici, est le pape Victor; voir LANGEN, *Geschichte der roemischen Kirche bis zum Pontifikate Leos* I, p. 196, Bonn, 1881.

1. *Philosoph.*, IX, 11. Voici la profession de foi qu'Hippolyte met dans la bouche de Zéphyrin : « Moi, je ne connais qu'un seul Dieu, Jésus-Christ, et en dehors de lui, aucun autre qui soit mort et qui ait souffert. » Hippolyte continue : « Ce n'est pas le Père qui est mort, c'est le Fils ; il entretenait ainsi dans le peuple une perpétuelle dispute. »

en bas. L'esprit qui s'est incarné dans la Vierge ne diffère pas du Père; c'est lui-même, selon ce qui est dit dans l'évangile : Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi? Il explique que l'élément visible, c'est-à-dire l'homme, est ce qui constitue le Fils; et que l'esprit qui habite dans le Fils est le Père. Je ne regarde pas, dit-il, le Père et le Fils comme deux dieux, mais comme un seul Dieu. Le Père, en prenant la chair et en s'unissant à elle, l'a divinisée, il l'a faite une seule chose avec lui, de sorte que le Père et le Fils ne forment qu'un seul Dieu. Il n'y a donc qu'une seule personne et le Père a compati au Fils. Calliste ne veut pas, en effet, que le Père ait souffert [1]. »

Arrêtons-nous un instant sur cette profession de foi de Calliste. Hippolyte est plein de mépris pour elle et il reproche au pape d'enseigner simultanément les doctrines de Sabellius et de l'adoptianiste Théodote. Sabellius [2], de son côté, traitait d'apostat l'ancien conseiller de Zéphirin [3]. Il est facile d'expliquer pourquoi Calliste irrita les deux adversaires. Sa formule tourmentée voulait faire du syncrétisme. Elle avait pris quelques lambeaux à chacune des deux doctrines rivales. Avec Sabellius, elle proclamait l'identité du Père et du Fils. Avec Hippolyte, elle admettait le Logos et ne voulait pas reconnaître que le Père avait souffert. En réalité il obtenait un amalgame qui devait paraître monstrueux au modaliste et au partisan des hypostases. Le Logos qu'enseignait Hippolyte était une hypostase distincte du Père dont il était le Fils. Selon lui, le Logos seul s'était incarné, seul il avait souffert. Le Père n'avait ni souffert ni compati. Hippolyte ne pouvait donc reconnaître son Logos dans celui de Calliste, à la fois Père et Fils. Sabellius, de son côté, ne pouvait être plus content. Dire que le Père avait compati au Fils était un non-sens à ses yeux. Selon lui,

1. *Philosoph.*, IX, 12.
2. *Philosoph.*, IX, 12, *P. G.* XVI, 3386, A.
3. Dans Hippolyte *loc. cit.*, *P. G.*, XVI, 3383, c.

le Père n'avait pas seulement compati, il avait souffert, ou plus exactement, la même essence divine qui comme Père avait créé, avait souffert comme Fils.

Calliste se vit obligé d'excommunier Sabellius [1] et Hippolyte [2]. Il est probable, du reste, qu'il ne s'était jamais fait illusion et qu'il n'avait jamais compté arracher des concessions aux chefs des deux partis en présence. Sa formule s'adressait aux partis eux-mêmes. Les incohérences dont elle fourmillait et qui choquaient des hommes éclairés comme Sabellius et Hippolyte ne pouvaient être aperçues par la foule. Celle-ci se laisse duper par les mots, elle ne connaît pas les exigences de la logique. Les partisans d'Hippolyte entendant dire à Calliste qu'il y avait un Logos, que le Père n'avait pas souffert, mais qu'il avait seulement compati, que le Père était invisible que le Fils seul était visible furent satisfaits. Les modalistes, de leur côté, ne pouvaient manquer de l'être, puisque Calliste reconnaissait l'identité du Père et du Fils. Au bout de quelques années, il ne restait plus trace des deux partis rivaux ; ce qui prouve que, de part et d'autre, les troupes avaient abandonné leurs chefs et s'étaient groupées autour de l'évêque. Calliste fut donc assez heureux pour mettre fin à des querelles qui divisaient l'église de Rome depuis près d'un demi-siècle et pour faire régner dans cette église une christologie unique. Au fond, cette christologie n'était pas nouvelle. C'était le modalisme, que déjà, au siècle précédent, Victor avait enseigné. Mais avec Calliste ce modalisme s'élargissait et donnait une place à la théologie des hypostases. Sans doute cette place était très modeste, si modeste même que le Logos, pour entrer

1. *Philos.*, IX, 12; *P. G.*, XVI, 3383, B.

2. Hippolyte ne parle pas de sa propre excommunication. Selon la conjecture de Doellinger adoptée par Harnack (I, 699) cela tiendrait à ce que lui-même s'était déjà préalablement séparé de la communion de Calliste. En tout cas le maintien de l'union fut impossible, attendu que Calliste accusait Hippolyte de prêcher deux dieux (p. 3383, C.) : δίθεοί ἐστε.

dans la formule de Calliste, était réduit à se laisser déformer. Mais il était entré dans la christologie officielle de l'église romaine et cela même était pour lui un succès précieux. En résumé la profession de foi de Calliste est un modalisme incohérent[1]. Au fond, elle continue d'interpréter la formule ternaire comme l'interprétaient Victor et Zéphirin. Elle enseigne que le Fils est la nature humaine de Jésus et que le Père est la divinité elle-même en tant qu'incarnée. Néanmoins elle a une portée considérable. C'est qu'en effet, en introduisant de force le Logos dans la doctrine modaliste, Calliste a créé une sorte de théologie moyenne qui, par sa condition même, pouvait, à l'occasion, faire des emprunts aux deux partis extrêmes, je veux dire au modalisme rigoureux et à la théologie des hypostases. Précisément l'occasion se présentera dans quelques dizaines d'années. Avant d'y arriver, laissons de côté Calliste et approchons-nous de ses adversaires, pour nous rendre compte du travail qui s'est accompli chez eux.

Nous connaissons déjà le remaniement introduit par Tertullien dans la Triade des apologistes. Nous savons qu'à la place des deux hypostases et du don impersonnel dont se contentait encore Hippolyte, le docteur de Carthage mit trois hypostases ayant chacune son individualité propre et formant une série décroissante. Bornons-nous donc à ajouter que la Triade modaliste subit, à la même époque, une transformation analogue due à Sabellius. Comme Praxéas et comme Noët, Sabellius enseignait que l'Être suprême s'était incarné en Jésus. Toutefois, tandis que ses

1. Je ne parle pas ici des prologues monarchiens publiés par Corssen dans les *Texte und Untersuchungen*, XV. 1 (*Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien*). Dom Chapman me paraît avoir démontré que ces dissertations ont été écrites à la fin du quatrième siècle par Priscillien : *Priscillian the author of the monarchian Prologues to the vulgate Godspels* (*Revue bénédictine*, XXIII (1906). p. 335). — On tend aussi à reculer après le IIIe siècle le modaliste Commodien. Voir Harnack, *die Chronologie*, II, 441.

prédécesseurs donnaient le nom de Père à l'élément divin habitant dans le Christ et le nom de Fils au corps humain dans lequel le Père s'était incarné, Sabellius, par une innovation hardie, mit les trois termes de la triade sur un même plan. Il enseigna que le Père, le Fils et le Saint-Esprit étaient les différents aspects sous lesquels la même essence divine s'était successivement manifestée à nous. Dieu avait, disait-il, créé le monde à l'origine, et, dans l'exercice de cette fonction, il s'était montré comme Père. Puis il était venu sauver le genre humain, et, comme tel, il était devenu Fils. Enfin il sanctifiait les hommes et, sous cet aspect, il était le Saint-Esprit [1].

La Trinité de Tertullien ne tarda pas à traverser la mer et à venir de Carthage à Rome. Vers le milieu du troisième siècle, nous la voyons enseignée par le prêtre romain Novatien [2]. Quant à Sabellius, nous savons qu'il formula son

1. Dans EPIPHANE, *Haer.*, LXII, I.

2. Dans le *De Trinitate*, Novatien enseigne que le Père seul n'a pas eu d'origine, que seul il est invisible, immense, que seul aussi il est Dieu; qu'il fit sortir le Sermo de son sein quand il voulut, que le Sermo vint après le Père : « Est ergo Deus Pater... solus originem nesciens, invisibilis, immensus ... unus Deus ... ex quo, *quando ipse voluit*, sermo Filius natus est ... quin et Pater illum etiam praecedit, quod necesse est prior sit qua Pater sit, quoniam antecedat necesse est eum qui habet originem ille qui originem nescit... Hic ergo, quando Pater voluit processit ex Patre ... Et merito ipse est ante omnia, sed post Patrem ... secundam personam efficiens post Patrem qua Filius, sed non eripiens illud Patri quod unus est Deus. » Il explique ensuite que si le fils était *innatus*, *non genitus*, *sine origine*, INVISIBILIS, INCOMPREHENSIBILIS, il serait égal au Père, et il y aurait deux dieux. — Novatien place dans le temps, comme on vient de le voir, la sortie du Fils hors du sein du Père (quando Pater voluit). Naturellement il croit que le Fils, comme attribut, a toujours existé (tel était le sentiment de Tertullien et des apologistes). Toutefois il distingue la naissance de la procession et il met la première avant le temps ce qui lui permet de dire que le Père a toujours été Père : « Semper autem sic dico ut non innatum sed natum probem ... semper in Patre, ne Pater non semper sit Pater. » Par là il se sépare de Tertullien qui ne craint pas d'écrire : « Fuit autem tempus ... cum Filius non fuit ».

système sous les yeux même du pape. En somme, aux environs de 250, il y avait à Rome trois Triades : la Triade sabellienne, la Triade tertullianiste, et la Triade de Calliste. La première était condamnée, la seconde suspecte : seule la dernière avait cours dans le parti orthodoxe.

Certes les deux premières Triades laissaient à désirer. Que devenait l'unité de l'essence divine dans la combinaison de Tertullien, où le Père avait pour associés deux vicaires à ses ordres? Et si Sabellius mettait à l'abri de tout danger, le dogme de la monarchie, expliquait-il pourquoi la même essence divine s'était appelée tantôt Père, tantôt Fils, tantôt Saint-Esprit? Ne choquait-il pas surtout le sens commun des fidèles avec ses personnages se subsistuant l'un à l'autre et dépourvus d'une existence simultanée? La Triade tertullianiste et la Triade sabellienne étaient donc défectueuses. Mais elles avaient sur la Triade du parti orthodoxe un immense avantage, elles étaient homogènes. Toutes deux élevaient le Père, le Fils et le Saint-Esprit dans les régions de la métaphysique, tandis que l'enseignement officiel les regardait comme des quantités disparates. Dire que le Fils était le corps humain du Christ, que le Père était la divinité cachée dans ce corps, et que cette divinité était en même temps l'Esprit, c'était vraiment une interprétation bien artificielle et bien forcée de la formule ternaire! Pendant longtemps on s'en était contenté faute de mieux, et Calliste avait encore consacré cette singulière théorie. Mais quand les orthodoxes purent contempler les Triades de Sabellius et de Tertullien, ils durent jeter sur elles des regards d'envie, et ces constructions si bien ordonnées ne purent manquer d'éveiller leurs convoitises. Ce que devint la doctrine trinitaire de l'église romaine au contact de ses deux rivales, un document célèbre va nous l'apprendre.

Le sabellianisme, chassé de Rome par Calliste, avait pénétré dans quelques contrées de l'Orient et notamment dans la Pentapole. L'évêque d'Alexandrie, Denys, nourri de la doc-

trine d'Origène, s'employa avec ardeur à arrêter les progrès d'une théorie qu'il considérait comme une erreur pernicieuse et, dans ce but, il écrivit plusieurs lettres aux évêques que le Sabellianisme avait gagnés [1]. Il s'agissait de montrer que le Fils était distinct du Père. Pour mettre en relief cette distinction, Denys eut recours à des comparaisons énergiques. Il déclara qu'entre le Fils et le Père il y avait la même différence qu'entre la vigne et le vigneron, entre la barque et le constructeur ; il alla même jusqu'à dire que le Fils était une créature du Père. Origène et les apologistes n'étaient pas allés si loin. Les expressions dont Denys s'était servi scandalisèrent certains esprits. On le dénonça à son collègue de Rome qui, comme lui, s'appelait Denys (vers 260). On l'accusa d'avoir rejeté l'éternité du Fils, de l'avoir mis au rang des créatures, d'avoir employé pour expliquer les rapports du Fils et du Père les comparaisons de la vigne entre les mains du vigneron et de la barque entre les mains du constructeur. On l'accusa en outre de n'avoir pas fait usage du terme *homoousios*, c'est-à-dire de n'avoir pas mentionné l'unité de substance du Père et du Fils [2]. L'évêque de Rome, tout en ménageant Denys d'Alexandrie, traita sévèrement sa doctrine qu'il qualifia de trithéisme. Il ne nous reste malheureusement de sa lettre qu'un fragment que nous a transmis Athanase et dont voici un extrait :

« Il faut aussi protester contre ceux qui divisent et découpent en trois puissances, en trois hypostases séparées et en trois divinités, l'auguste objet de la prédication de l'Église et de Dieu, la Monarchie. J'ai appris en effet que, parmi ceux qui vous enseignent la parole divine, quelques-uns se sont faits les défenseurs de cette doctrine diamétralement opposée à celle de Sabellius. L'impiété de ce dernier consiste à dire que le Fils est le Père, et récipro-

1. Eusèbe, *Hist. eccl.* VII, 26, 1.
2. Dans Athanase, *De sententia Dionysii*, 4, 14, 16, 18.

quement le Père est le Fils. Ceux-là, au contraire, enseignent, pour ainsi dire, trois dieux, puisqu'ils divisent la sainte Monade en trois hypostases absolument séparées. Il est nécessaire, en effet, que le Logos divin soit uni au Dieu de l'univers, que l'Esprit-Saint demeure et habite en Dieu, et que la divine Triade soit ramenée à l'unité comme à son couronnement... Ceux-là ne sont pas moins blâmables qui regardent le Fils comme une créature et disent que le Seigneur a été fait, comme s'il faisait partie des choses créées, alors que l'Écriture dit qu'il a été engendré mais non fabriqué ou façonné. C'est une souveraine impiété que de faire du Seigneur un être manufacturé. Si le Fils a été fait, il y a donc eu un temps où il n'était pas. Or, il a toujours été puisqu'il est dans le Père comme il le dit lui-même, et puisque le Christ est Logos, Sagesse et Puissance... Il ne faut donc pas diviser en trois divinités l'admirable et divine Monade. Mais il faut croire à Dieu le Père tout-puissant, et au Christ Jésus son Fils et à l'Esprit-Saint. Il faut croire également que le Logos est uni au Dieu de l'univers, car il dit lui-même : le Père et moi nous sommes un... De cette façon la divine triade et le saint dogme de la Monarchie seront maintenus intégralement [1]. »

Il faut distinguer dans cette lettre ce que dit le pape Denys et ce qu'il ne dit pas. Il dit que la doctrine sabellienne et la doctrine des hypostases sont également condamnables. A la première il reproche de confondre le Père avec le Fils. Il accuse la seconde d'introduire « trois divinités » et de détruire « le saint dogme de la Monarchie ». Contre la première il enseigne que le Fils n'est pas le Père, que le Saint-Esprit n'est ni le Père ni le Fils. Contre la seconde il proclame que le Logos divin est uni au Dieu de l'univers, que ce Logos, qui est en même temps le Fils de Dieu, n'est pas créé mais seulement engendré et que le Saint-Esprit

1. *De decretis nicaenae synodi*, 26.

demeure en Dieu. En un mot, il veut une vraie Triade mais une Triade qui soit compatible avec la Monarchie. Voilà ce que Denys nous dit.

En revanche, il se garde bien de nous apprendre d'où vient la doctrine qu'il proclame si hautement. Il observe sur ce point un silence absolu. Pourtant la question vaut la peine qu'on la pose. Quand on compare, en effet, la lettre de Denys à la profession de foi de Calliste, la différence des doctrines contenues dans les deux écrits saute aux yeux. Denys enseigne que le Fils ou Logos n'a pas été fait, mais qu'il a toujours existé dans le Père. Il enseigne également que le Saint-Esprit habite dans le Père, mais sans se confondre avec lui. Or Calliste se faisait une tout autre conception des deux derniers termes de la Triade. Selon lui, le Fils était le corps humain dont l'Être Suprême s'était revêtu pour venir parmi nous ; le Saint-Esprit était la divinité considérée en elle-même et en dehors de son union avec le corps du Christ. En quarante ans, c'est-à-dire de Calliste à Denys, la Triade de l'Église romaine a donc subi une transformation considérable. Sous quelles influences s'est opérée cette transformation ?

Quand on lit la lettre du pape Denys, ce qui apparaît tout d'abord c'est la répulsion qu'il éprouve, à la fois, pour la doctrine de Sabellius et pour la doctrine des hypostases. L'une et l'autre sont également condamnables à ses yeux. Pourtant, en y regardant de près, on s'aperçoit que la répulsion n'est pas aussi absolue et aussi complète qu'elle en a l'air. Ainsi, d'une part, contre Sabellius qui identifie le Fils aussi bien que le Saint-Esprit, avec le Père, il veut que l'on croie à la distinction du Père, du Fils et du Saint-Esprit : il proclame l'existence d'une vraie Triade. Or, en cela, il ne fait que reproduire l'enseignement de la théologie des hypotases. D'autre part, il reproche vivement à cette dernière doctrine, non seulement de faire du Fils une créature, mais d'introduire en Dieu trois divinités. Il veut

que l'on distingue le Fils et le Saint-Esprit du Père, mais il veut, en même temps, qu'on les fasse exister de toute éternité dans le Père ; il veut que l'on sauvegarde le saint dogme de la Monarchie. Or sur ce point, il n'est que l'écho de Sabellius. Il ignore encore la terminologie qui sera bientôt employée. Mais si l'on fait abstraction de ce détail, on doit reconnaître qu'il enseigne le mystère de la Trinité tel que l'Église d'Occident l'a depuis lors enseigné. Aucune des Triades que nous avons rencontrées jusqu'ici n'est restée. Avec la lettre du pape Denys notre mystère de la Trinité fait enfin son apparition. C'est dire assez la place que cette lettre occupe dans l'histoire du dogme dont nous nous occupons ici. Avant d'aller plus loin, arrêtons-nous un instant et voyons par quel procédé a été formée la Trinité qui se montre ici à nous pour la première fois.

On se trouvait en présence d'un principe et d'une formule. Le principe était la croyance à l'unité de Dieu. La formule était la formule ternaire qui était l'âme de la liturgie et dont on ne pouvait rien sacrifier. Le problème à résoudre était de concilier la principe avec la formule. Il s'agissait de retrouver le Père, le Fils et le Saint-Esprit tout en respectant l'unité de Dieu ; d'accorder, en un mot, la *Triade* avec la *Monarchie*. A l'époque où la formule ternaire fut instituée, ce que l'on considérait dans Jésus, c'était sa mission providentielle, ce que l'on demandait au Saint-Esprit, c'était d'expliquer les charismes si fréquents chez les premiers chrétiens. Il était donc facile alors de concilier le monothéisme avec la croyance au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Mais bientôt les charismes disparurent ou tombèrent dans le discrédit. Les enseignements de saint Paul sur la préexistence du Sauveur introduisirent dans la théologie savante la doctrine du Logos philonien. Dans le même temps, divers motifs attirèrent l'attention de tous sur la divinité de Jésus. Ces trois faits amenèrent les chrétiens à oublier le sens primitif de la formule ternaire et à lui

chercher d'autres interprétations. Les intellectuels aboutirent à une triade avec deux hypostases et un don impersonnel. Le peuple, au contraire, se prononça pour une Triade avec une seule hypostase qui, elle-même, provoqua divers essais d'explication. A Rome, au commencement du troisième siècle, on désignait sous le nom de Père, la divinité présente en Jésus ; sous le nom de Fils, son humanité ; et, sous le nom de Saint-Esprit, la divinité considérée en elle-même. Mais cette explication assez peu cohérente céda bientôt la place à une autre.

Quand on eut fait connaissance avec les Triades de Sabellius et de Tertullien, on constata que, à côté des parties faibles, elles contenaient des parties solides. Sabellius plaçait les trois termes de la formule ternaire dans l'essence divine, les mettait exactement sur le même plan et maintenait strictement l'unité de Dieu à laquelle on tenait pardessus tout. Là était son mérite. Par contre, il ne fournissait aucune explication sur la raison d'être du Fils et du Saint-Esprit. De son côté, la doctrine tertullianiste expliquait clairement la distinction du Père, du Fils et du Saint-Esprit ; mais elle sacrifiait les droits du monothéisme. Telle était la situation. Voici maintenant ce que fit le pape Denys. Il se mit à tailler dans la Triade sabellienne et dans la Triade tertullianiste. Il prit à chacune ce qui plaisait ; ce qui choquait, il le laissa. A Tertullien il demanda la distinction du Père, du Fils et du Saint-Esprit. A Sabellius il emprunta l'immanence du Père, du Fils et du Saint-Esprit dans l'essence divine. En d'autres termes, il souda la Trinité de Tertullien à la Monade de Sabellius, après avoir fait préalablement à l'une et à l'autre l'amputation nécessaire ; il corrigea, l'une par l'autre, deux théories opposées. Il fut sans doute intimement convaincu qu'en recueillant ainsi ce que la Triade sabellienne et la Triade tertullianiste avaient de meilleur, il obtiendrait une nouvelle Triade qui aurait les avantages des deux premières sans en avoir les défauts. L'entreprise

était périlleuse. En effet la Triade immanente de Sabellius excluait, par définition même, la distinction réelle du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Tertullien, de son côté, n'avait pu distinguer ces trois êtres divins qu'en donnant à chacun une substance à part, et, pour sauver le monothéisme, il s'était vu obligé de réserver la plénitude de la divinité au Père. En cherchant à fondre ensemble des conceptions qui se repoussaient, Denys s'exposait à aboutir au non-sens, à la contradiction, à créer une chimère. Néanmoins il ne se laissa pas arrêter par ce danger et il procéda avec confiance au travail de synthèse qui lui paraissait nécessaire. Ajoutons qu'il donna à l'élément sabellien la place la plus considérable. Sans doute il adopta le Logos ou plutôt il lui maintint le droit de cité que lui avait accordé Calliste. Sans doute, il affirma, à la suite de Tertullien, la distinction du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Mais son Logos, tout comme celui de Calliste, fut dépouillé de son sens primitif, et, en rejetant la doctrine des hypostases, il éleva au-dessus de la portée de la raison humaine la distinction qu'il proclama entre les trois membres du collège divin. Il transporta la Triade dans la région du mystère, il en fit une vérité surnaturelle. La Trinité, telle que l'Eglise l'enseigne depuis le pape, Denys, est la Triade sabellienne dans laquelle a été jetée, comme un dissolvant, une formule de Tertullien. Elle est l'œuvre, non du philosophe qui scrute, mais du pasteur qui tient à rester en dehors des spéculations. Elle porte, au plus haut degré, l'empreinte de l'esprit romain.

Paris.

ANTOINE DUPIN

FÉNELON ET Mme GUYON[1]

I

LA « CORRESPONDANCE SECRÈTE » DE FÉNELON AVEC Mme GUYON

1. SON HISTOIRE

En 1767-1768, paraissait à Lyon, sous le titre de Londres, une nouvelle édition en cinq volumes des *Lettres chrétiennes et spirituelles* de Mme Guyon[2]. Cette nouvelle édition prétendait s'être « enrichie de la correspondance secrète » de Fénelon avec son amie ; et le cinquième volume lui était en grande partie consacré. L'auteur de cette publication était Jean-Philippe Dutoit, connu sous le nom de Dutoit-Mambrini et pasteur piétiste vaudois. Très lié avec les disciples hollandais et allemands de Mme Guyon, il était lui-même un disciple de celle qu'il appelait « femme divine,

1. La présente étude servira d'introduction à une nouvelle édition de cette « correspondance secrète » qui paraîtra prochainement à la librairie Hachette. Nous la publions avec l'autorisation de l'éditeur, et dans la pensée qu'elle pourrait intéresser les lecteurs de cette *Revue*.

Les citations de Fénelon sont empruntées, sauf indication contraire, à l'édition des *Œuvres complètes*, Paris-Lille, Gaume-Lefort, 1848-1852, 10 vol. in-4 ; celles de Mme Guyon, sauf la correspondance et les fragments inédits, à la « Nouvelle édition de ses *Ouvrages* exactement corrigée et augmentée, avec de très belles figures », 35 vol. in-8, 1789-1791. Cette édition, faite à Lausanne chez Henri Vincent, porte sur le titre : A Paris, chez les libraires associés. Les citations des lettres de Fénelon et de Mme Guyon renvoient à l'édition qui va paraître.

2. *Lettres* | *chrétiennes* | *et spirituelles* | *sur* | *divers sujets qui regardent* | *la Vie intérieure* | *ou l'esprit* | *du vrai christianisme* | . *Nouvelle édition* | *enrichie de la correspondance secrète de* | *M. Fénelon avec l'auteur*, à Londres, MDCCLXVII-MDCCLXVIII, 5 vol. in-12. La correspondance de « l'auteur » avec Fénelon occupe dans le tome V les pages 191-463.

aigle mystique, sainte mère, le plus grand hérault de l'amour pur, la première sainte après la sainte Marie[1] ». Il avait donc à la fois l'enthousiasme pieux qui donne le goût des reliques et les relations sûres qui en favorisent la découverte.

A vrai dire, la première édition des *Lettres* de Mme Guyon, celle aussi de ses *Discours chrétiens et spirituels* contenaient déjà depuis 1717 et 1718 plusieurs fragments de sa correspondance avec Fénelon[2]; mais le nom du destinataire n'y était pas indiqué. Les lettres même de Fénelon avaient été supprimées par respect pour la mémoire d'un mort illustre et par déférence pour ses amis encore vivants qui s'y trouvaient cités. Cinquante ans plus tard, Dutoit, à ce qu'il affirme, retrouva cette correspondance, du moins en partie : « La Providence a permis, dit-il, que le manuscrit authentique nous soit tombé entre les mains; elle y a même concouru par ce qu'on pourrait appeler un tissu de miracles[3]. » Dutoit laissa à leur place dans les *Discours chrétiens* et dans les quatre autres volumes de la *Correspondance* les lettres à Fénelon déjà publiées ; il se contenta de rassembler dans le cinquième les lettres jusque-là inédites, sans d'ailleurs essayer de les classer, et en se bornant, semble-t-il, à conserver l'ordre de son manuscrit.

Si maladroitement présentée qu'elle fût, cette correspondance apportait de trop précieuses et piquantes révélations pour ne pas s'imposer à l'examen des futurs historiens ou

1. Cf. *Jean-Philippe Dutoit, sa vie, son caractère et ses doctrines*, par Jules Chavannes, 1 vol. in-18 de 362 pages. Lausanne, Georges Bridel, 1865, p. 201.

2. Ces premières éditions avaient paru, par les soins du ministre Poiret, pour les *Discours* en 2, pour les *Lettres* en 4 vol. in-12 « soi-disant à Cologne [chez Jean de la Pierre], mais en réalité à Amsterdam, 1717-1718 ». Sur l'histoire de ces éditions, cf. Jules Chavannes, *loc. cit.*, p. 43-44 et 137-8.

3. *Lettres chrétiennes et spirituelles*, etc., *Nouvelle édition*, *loc. cit.*, t. I, *Avertissement sur cette seconde édition*, p. x.

éditeurs de Fénelon. Aussi, quand en 1828 l'abbé Gosselin publia toute la correspondance de Fénelon « relative à l'affaire du quiétisme », il s'arrêta un instant à ces lettres « secrètes », mais pour les exclure de sa collection : « Nous sommes assurés, écrit-il, que tous les lecteurs judicieux nous sauront gré d'avoir laissé dans l'oubli des pièces non seulement dépourvues de toute preuve d'authenticité, mais encore manifestement supposées en tout ou en partie [1]. »

Ainsi déclarée apocryphe par un excellent éditeur, — sans que personne songeât à protester, — cette correspondance resta longtemps oubliée et inutilisée. Dans son livre, d'ailleurs médiocre, sur Mme Guyon [2], M. Guerrier parut en ignorer l'existence; M. Paul Janet ne sembla pas mieux informé dans son petit *Fénelon* [3]. Et quand, en 1892, dans la *Revue internationale de l'Enseignement*, M. Eugène Ritter réédita une partie de ces lettres, — les 38 lettres de Fénelon à Mme Guyon, — il put les présenter au public comme « aussi inconnues que si elles étaient inédites [4] » ; il avouait, pour sa part, les croire authentiques, et il espérait soulever autour d'elles une discussion critique et littéraire, qui ne vint pas. M. Brunetière est en effet le seul, à ma connaissance, qui, dans les notes bibliographiques de son article *Fénelon* de la *Grande Encyclopédie*, ait signalé ces lettres « dont l'authenticité, dit-il, n'est pas tout à fait démontrée, mais paraît infiniment probable ».

Sauf cette indication, qui ne semble avoir ému ni amis

1. *Correspondance générale de Fénelon*, II vol., in-8. Versailles, Lebel, t. VII, 1828. *Avertissement*, p. VI ; cf. encore *Histoire littéraire de Fénelon*, par M. [Gosselin], en tête de l'édition des *Œuvres* de 1852, t. I, p. 167.

2. *Mme Guyon, sa vie, sa doctrine et son influence*, par L. Guerrier, 1 vol. in-8. Paris, Didier, 1881.

3. *Fénelon* (Collection des Grands Écrivains), Paris, Hachette, 1892.

4. *Rev. inter. de l'Enseignement*, XIIe année, nos des 15 juillet et 15 septembre 1892, p. 52-85 et 216-237 ; cf. p. 54-57.

ni ennemis de Fénelon, le silence, — un silence injustifié, — s'est fait de nouveau sur cette correspondance. Et feu M. le professeur Crouslé, dans ses deux gros volumes diligents et lourds sur *Fénelon et Bossuet* [1], écrivit contre « l'ami » de Mme Guyon son copieux, sincère et ingénu réquisitoire, sans chercher dans ces *Lettres* de quoi le fortifier. Ce sont elles, avec les réponses de Mme Guyon, que l'on trouvera dans le livre que je vais publier. De bons juges les ont senties authentiques. Mais n'ont-elles que cette authenticité de vraisemblance et de sentiment? On voudrait essayer de conduire le lecteur à une certitude.

2. SON AUTHENTICITÉ.

L'abbé Gosselin avait trouvé trois raisons pour ne pas admettre dans la *Correspondance générale* qu'il éditait les lettres publiées par Dutoit.

« Il suffit de lire, dit-il, quelques pages de sa *Préface*, pour se convaincre que cet éditeur appartenait à l'une des sectes les plus enthousiastes et les plus fanatiques qui soient jamais sorties du sein de la Réforme. » Et de ce que l'honnête Dutoit a pour Mme Guyon la vénération que l'on sait, de ce qu'il déteste Louis XIV, Bossuet et les jésuites, l'abbé conclut : « Assurément un éditeur de ce caractère ne donne pas une grande idée de sa critique ni de son discernement [2]. » Il semble bien en effet que la piété de Dutoit ne fût pas sans quelque exaltation, mais exaltation naïve d'un cœur simple et ingénument droit. Sa vie et ses livres le disent assez. Ce n'est nullement une âme de faussaire. D'ailleurs, pour ce fervent de Mme Guyon, c'est elle et non Fénelon, qui fait le principal intérêt de cette correspondance ; et, si jamais il eût cru devoir commettre quelque

1. *Fénelon et Bossuet*, 2 vol. in-8. Paris, Champion, 1894.
2. *Corresp. gén.*, t. VII, *l. cit.*, p. VII ; *Hist. litt. de Fénelon*, *l. cit.*, p. 167, *d.*

édifiante supercherie, ce n'est pas à fabriquer du pseudo-Fénelon qu'il eût employé sa modeste ingéniosité.

« Il n'a pas l'esprit critique, prétend l'abbé Gosselin : l'apocryphe est d'un autre, mais c'est lui le dupé. » L'esprit critique de Dutoit n'était pas mis cette fois à bien forte épreuve. Il s'agissait pour lui de savoir d'où lui venait son manuscrit, et s'il pouvait avoir confiance dans les intermédiaires. On a vu qu'il était en étroites relations avec les disciples hollandais de « la prophétesse ». Ceux-ci avaient hérité des papiers du ministre Poiret, le premier éditeur de Mme Guyon ; et c'est par là sans doute que la correspondance lui était « miraculeusement » parvenue. Or, partout où j'ai pu contrôler les documents de Poiret publiés par Dutoit, j'ai constaté leur exactitude et son honnêteté d'éditeur. Dans le tome II des *Opuscules*, il a inséré quelques pages de Mme Guyon, d'une invention et d'un style étranges [1] ; ce sont les *Règles* qu'elle fixe à ses disciples. les *Michelins*, enfants de l'amour pur et de la foi nue, en opposition avec les *Christophlets*, chrétiens forts et confiants dans leur vertu propre : « Cet admirable morceau, écrit Dutoit, qui a tous les caractères du genre à jamais inimitable de l'auteur, a été fourni par une personne, à qui feu le célèbre Poiret l'avait autrefois confié [2]. » Mais « l'admirable morceau » a si bizarre allure dans son mysticisme enfantin, qu'on serait tenté d'y voir un très gauche pastiche de quelque disciple. En fait, il est bien l'œuvre de Mme Guyon ; c'est un fragment d'une lettre encore inédite

1. *Les Opuscules spirituels* de Mme J.-M.-B. DE LA MOTHE-GUYON, nouvelle édition. Paris, Libraires associés, MDCCXC, t. II, p. 535-8. « Les *Michelins* seront petits, joyeux, allègres, faibles, enfantins... *Les Michelins* seront sous la main de mon petit maître comme une girouette agitée du vent et comme un guenillon dans la gueule d'un chien... (Les *Christophlets*) seront grands, graves, sérieux ; il leur est défendu de rire, sinon avec esprit, etc., etc. ».

2. *Id.*, p. 535, note.

à l'abbé de Charost, d'octobre 1694 [1]. — Dans un autre volume de sa grande édition, Dutoit publie en appendice un petit opuscule de Fénelon lui-même : *Examen de la neuvième et dixième conférences de Cassien sur l'état fixe de l'oraison continuelle* [2]. C'est l'un de ces petits exposés justificatifs comme Fénelon en a fourni sans relâche à Mme Guyon, pour légitimer sa doctrine par le témoignage des Pères et des grands mystiques [3]. Or, parmi les brouillons autographes de Fénelon conservés au séminaire de Saint-Sulpice, j'ai retrouvé des notes sur Cassien, qui sont une première rédaction de ces pages : non seulement les idées développées, mais des phrases et des paragraphes entiers ont passé du brouillon dans le texte définitif, qui se trouve ainsi authentiqué [4].

1. Dans le recueil manuscrit, conservé à la Bibliothèque Saint-Sulpice et intitulé : 7e carton, 10 *bis*, *Lettres de Mme Guyou au duc de Chevreuse*, 1693 *et suiv. Copie*, 1 vol. ms. in-4 broché de 204 pages, p. 115-6 ; c'est le volume que je citerai sous le nom de *Ier Recueil Chevreuse*. La plupart des lettres y sont en effet adressées au duc de Chevreuse, plusieurs cependant à Tronson, au duc de Beauvillier, à Mme de Maintenon, à l'abbé de Charost, etc.

2. *Justifications* | *de la doctrine* | *de Mme* | *de la Mothe-Guion* | : *pleinement éclaircie, démontrée et autorisée par les saints Pères grecs, latins et auteurs canonisés ou approuvés, écrites par elle-même*, édit. de 1790, 3 vol. in-8, t. III, p. 332 sqq.

3. [Ramsay]. *Histoire de la vie de Messire François de Salignac de la Mothe-Fénelon*, etc. La Haye, Vaillant et Prévost, MDCCXXIII. in-12 de 204 pages, p. 36.

4. Voici, par exemple, un paragraphe commun aux deux rédactions de cet *Examen*, qu'il importe de signaler aux futurs éditeurs de Fénelon : « Saint Paul, vase d'élection, étant rempli de ce sentiment (du pur amour), souhaite d'être fait anathème par Jésus-Christ pour ses frères, pourvu qu'il lui acquière une nombreuse famille ; Michée veut être menteur et aliéné de l'inspiration du Saint-Esprit, pourvu qu'il détourne de dessus le peuple de Dieu les plaies qu'il a prédites ; Moïse dit : ou remettez-leur cette faute, ou, si vous ne le faites, effacez-moi de ce livre que vous avez écrit. Voilà trois exemples, etc. ». (Recueil de Dutoit, t. III, p. 347. Ms. de Saint-Sulpice [brochure isolée et non cotée], f° 9).

Au reste, ce n'était pas là le seul fragment de Fénelon, que Mme Guyon devait avoir laissé dans ses papiers : au tome II des *Discours chrétiens et spirituels*, on peut lire deux méditations sur la prière et l'amour de Dieu, qui se retrouvent aussi dans les *Œuvres* de Fénelon [1]. L'une des deux est certainement de Fénelon lui-même, puisqu'il en a discuté une formule dans un mémoire apologétique destiné à ses examinateurs [2]. Il importe peu ici que l'attribution de Dutoit soit inexacte; l'abbé Gosselin a commis une erreur analogue, en mettant sous le nom de Fénelon des vers de Mme Guyon [3] ; erreur, il est vrai, bien pardonnable, quand il s'agit d'éditer les œuvres de deux amis, pratiquant l'admiration mutuelle, et se copiant l'un chez l'autre leurs plus belles pages, pour pouvoir les relire et les savourer plus à leur aise [4]. Une chose seulement est certaine : c'est qu'avant de publier cette « correspondance secrète », Poiret et Dutoit avaient déjà donné au public d'autres œuvres de Fénelon, et des œuvres authentiques. Ces constatations sont, je crois, de nature à inspirer confiance en Dutoit éditeur.

1. *Discours | chrétiens et spirituels | sur divers sujets qui regardent | la vie intérieure, | tirés la plupart de la Sainte Écriture |* Par Mme J.-M.-B. de LA | MOTHE-GUION. Nouvelle édition corrigée et augmentée. Paris, Libraires associés, 1790, t. II, Discours VII (p. 56-67) = le petit traité *de la Prière* de Fénelon, t. VI, p. 5-9 ; Discours XLVII (p. 259-283) = la XVIIe *Instruction* de Fénelon sur ce sujet : *Dieu n'est point aimé, parce qu'il n'est pas connu*, t. VI, p. 100, *g*-108, *d*.

2. C'est le Discours VII, dont Fénelon a défendu le début dans son *Explication des lettres à Mme de Maintenon*, t. VIII, p. 502, *d*. Dans le recueil de Dutoit, le texte primitif a été conservé : « Les paroles que nous prononçons sont inutiles à l'égard de Dieu » ; cf. mon article sur *la Correspondance spirituelle de Fénelon avec Mme de Maintenon*, dans la *Revue d'histoire littéraire de la France*, janvier-mars 1906, t. XIII, p. 59.

3. Cf. dans mon édition de la « Correspondance secrète » *Poésies*, n° XV, p. 363.

4. Cf. *Id.*, n° XVI, p. 365.

On peut donc écarter rapidement la seconde objection de l'abbé Gosselin, qui n'est que la première précisée et particularisée. Il reproche à Dutoit de « regarder comme incontestable l'authenticité de tous les écrits publiés en Hollande sous le nom de Mme Guyon, tandis que Mme Guyon elle-même se plaint jusque dans son testament que plusieurs de ses écrits ont été indignement falsifiés [1] ». Mais le testament de Mme Guyon ne fait allusion qu'aux apocryphes mis en circulation, au plus fort de l'affaire du Quiétisme, par des ennemis qui voulaient la perdre et compromettre Fénelon. Il est muet sur l'édition entreprise par ses amis de Hollande, édition qui n'était d'ailleurs pas terminée au moment de sa mort [2].

Il convient de s'arrêter davantage au troisième argument, qui, dans la pensée de l'abbé Gosselin, devait être décisif pour ses lecteurs : « Plusieurs des pièces, dit-il, contenues dans la prétendue *Correspondance secrète* sont en contradiction manifeste avec les écrits publiés par Fénelon lui-même. En effet, ce prélat déclare hautement, dans sa *Réponse à la Relation* qu'il n'a jamais lu aucun des ouvrages manuscrits de Mme Guyon, mais seulement les deux imprimés, qui ont pour titre : *Moyen court*, etc. et *Explication du cantique*, etc. La correspondance, au contraire, suppose que Fénelon a lu attentivement, et médité à loisir, plusieurs ouvrages manuscrits de Mme Guyon, entre autres l'*Explication du Pentateuque*, celle du livre de *Job* et des *Épîtres de saint Paul*, la *Vie* de Mme Guyon écrite par elle-même,

1. *Hist. litt. de Fénelon*, édit. cit., p. 168 g.

2. « Je dois à la vérité et pour ma justification protester avec serment qu'on a rendu de faux témoignages contre moi, ajoutant à mes écrits, me faisant dire et penser ce que je n'avais jamais pensé, et dont j'étais infiniment éloigné, qu'on a contrefait mon écriture diverses fois. » (Testament de Mme Guyon, ap. Ramsay, *Vie*, édit. cit., p. 89); cf. encore sur des copies apocryphes des *Torrents*, la lettre de Mme Guyon à M*** du 17 novembre 1695, pour protester contre l'ordonnance de l'évêque de Chartres et sa citation falsifiée des *Torrents*, t. IX, p. 73-74.

etc. [1]. » Ainsi présenté, l'argument ne laisse pas d'être impressionnant, — quoi qu'on puisse avant tout observer que, la *Réponse à la Relation* étant une des œuvres les plus connues de Fénelon, rien n'était plus simple pour un faussaire, même novice, que de faire concorder ses lettres apocryphes avec les déclarations de leur soi-disant auteur. Mais à regarder les textes eux-mêmes, on verra que l'abbé Gosselin les a trop habilement sollicités.

« Pour *Job*, écrit Fénelon à Mme Guyon, c'est un grand présent, dont je vous remercie [2] ». Il dit bien l'avoir reçu, il ne dit pas l'avoir lu. — « Je lis moins lentement votre *Pentateuque* [3] », lui écrit-il une autre fois, ce qui ne semble pas trahir un bien vif enthousiasme. Il goûtait peu en effet ces commentaires allégoriques de la Bible [4], et n'essayait de s'y intéresser que par amitié déférente pour Mme Guyon : « Je n'y trouve pas ce qu'il me faut [5] », lui avouait-il après la lecture de ses *Épîtres canoniques* ; et, comme elle-même lui recommandait de « quitter une lecture, sitôt qu'elle ne lui convenait pas [6] », il laissait là le livre commencé, sans se faire prier, le gardant pourtant près de lui, « afin que, s'il lui venait quelque forte envie de l'ouvrir, il le fît [7] » : « Si vous ne voulez pas que je lise tout », répondit-il à son amie. qui lui offrait sa *Vie*, « à cause que *j'ai en effet peu de loisir et peu de goût pour la lecture*, marquez-moi les endroits que je devrai lire [8]. » Peut-on prétendre avec l'abbé Gosselin qu'une telle correspondance « suppose que Fénelon a lu attentivement et médité à loisir » les manuscrits de Mme Guyon ? Fénelon a reçu d'elle plusieurs ouvrages

1. *Hist. litt. de Fénelon*, édit. cit., p. 168, *g-d*.
2. Cf. Lettre CXX, p. 305.
3. Lettre du 28 mars 1689, p. 89.
4. Cf. Lettre du 27 juillet 1689, p. 231, et Lettre LXVI, p. 162.
5. Lettre du 9 juin 1689, p. 159.
6. Lettre LXVI, p. 162.
7. Lettre du 25 juin 1689, p. 182.
8. Lettre du 11 juillet 1689, p. 207.

inédits, il les a feuilletés avec bonne volonté et un peu d'ennui, il en a lu quelques passages, qui lui étaient particulièrement recommandés, voilà tout ce qu'on peut faire dire à ces lettres [1].

Or qu'a-t-il déclaré publiquement dans sa *Réponse à la Relation?* « Pour les manuscrits de Mme Guyon, elle voulut me les donner tous. Elle m'en mit même quelqu'un entre les mains. Mais les occupations que j'avais pour les études des princes, et ma santé alors très languissante, m'empêchèrent de les lire... Quand je proteste devant Dieu que je n'ai point lu ces manuscrits le lecteur équitable ne doit soupçonner aucun artifice dans cette protestation [2]. » Et, comme si « le lecteur équitable » pouvait encore « soupçonner quelque artifice », il revient dans le même chapitre sur cette négation avec une insistance ambiguë et embarrassée et il accumule des « *raisons* très fortes » pour essayer de prouver un *fait* [3]. « Elle lui a mis » des manuscrits « entre les mains » ; il l'avoue. Qui pourra croire que, les ayant tenus « entre ses mains », il n'y ait point jeté quelque coup d'œil [4] ? Mais sa santé et ses occupations l'ont empêché de

1. Un seul opuscule semble avoir été lu attentivement par Fénelon, c'est le *Petit Abrégé de la Voie et de la Réunion de l'âme à Dieu*, dont il fera le commentaire détaillé dans sa lettre du 11 août 1689, p. 237-252. Je ne cite pas ici l'*Instruction chrétienne d'une mère à sa fille*, dont il parlera dans ses lettres des 3 et 14 juin 1689, p. 152 et 168, car ce n'est point un ouvrage de spiritualité.

2. *Réponse à l'écrit intitulé Relation sur le Quiétisme*, chap. I, t. III, p. 10, *g*.

3. *Id.*, *id.*, p. 10-11 : « Voici une troisième raison très forte pour montrer au lecteur combien je suis sincère en déclarant que je n'ai jamais lu ces manuscrits... On ne manquera pas de me dire qu'il n'est pas croyable que je n'aie jamais lu ces manuscrits, moi qui dis : *Je n'ai pu ni dû ignorer ces écrits*, moi qui me vante d'avoir examiné la personne *avec plus d'exactitude que ces examinateurs ne le pouraient faire*... Voilà sans doute l'objection dans toute sa force. Je supplie le lecteur d'observer les choses suivantes, etc., etc. »

4. « Que sert maintenant de disputer s'il a lu ou s'il n'a pas lu ces manuscrits qu'il m'a mis en mains ? *Laissons-lui dire les choses les plus incroyables* » (Bossuet, *Remarques sur la réponse à la relation*, édit. Lachat, Paris, Vivès, 1864, t. XX, p. 227).

les lire complètement et à loisir, comme il convient, quand on veut examiner et juger un livre en théologien. Et c'est là sans doute ce qui l'a autorisé à dire qu'il « ne les avait point lus » ; mais il avait été plus exact en écrivant à Tronson deux ans plus tôt : « Pour les écrits, je déclare hautement que je me suis abstenu de les examiner [1]. » Il n'y a donc pas entre les deux textes « la contradiction manifeste », que voulait y voir l'abbé Gosselin.

Si atténuée qu'elle soit par ces diverses remarques, elle subsiste cependant ; mais elle ne surprendra aucun de ceux qui sont familiers avec le tempérament de Fénelon et ses habitudes d'esprit. Serait-ce la première fois qu'on aurait quelque peine à concilier ses affirmations avec les faits ? A-t-on jamais pu, malgré les plus minutieuses recherches, retrouver la rarissime édition de saint François de Sales, où il prétendait avoir lu une étonnante maxime [2] ! Pouvait-il affirmer à Louis XIV, dans sa fameuse lettre anonyme, qu'il « n'était pas connu de lui », lorsqu'il était encore le précepteur de son petit-fils [3] ? Se sentait-il sincère, en écrivant au P. Le Tellier : « Il est très certain que je n'ai pas fait la *Dénonciation* (de la *Théologie* de Habert) ; si j'en étais l'auteur, je n'aurais garde de le désavouer [4] », et à la maréchale

1. Lettre du 26 février (1696), t. IX, p. 78, *d*; cf. encore trois lettres de Fénelon, l'une à M***, d'août 1698 (*id.*, p. 480, *g*), l'autre à l'abbé de Chanterac, du 12 septembre 1698 (*id.*, p. 523, *d*), la troisième surtout à l'abbé Boileau, du 6 décembre 1696, où l'on apprendra les différences subtiles qu'il y a entre *voir*, *lire* et *connaître* des manuscrits.

2. Cf. *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure.* Paris, Auboin, in-8 ; MDXCVII, art. V, vrai, p. 55 : « C'est ce que saint François de Sales dit (*Entret*, p. 182)... *Le désir de la vie éternelle est bon*, mais *il ne faut désirer que la volonté de Dieu* » ; cf. les arguments de Fénelon pour prouver l'authenticité de ce texte : *Réponse à la déclaration des trois évêques*, § XVIII, t. III, p. 342. *Cinquième Lettre en réponse aux divers écrits*, t. II, p. 613-4.

3. « La personne qui prend la liberté de vous écrire... vous aime *sans être connue de vous* » (t. VII, p. 509, *d*).

4. Lettre du 12 mars 1711, t. VII, p. 690, *d*.

de Noailles : « Cette *Dénonciation* n'est de moi ni en tout ni en partie [1] », quand il avait confessé au duc de Chevreuse : « Je l'ai lue et un peu corrigée, elle n'est qu'un tissu de morceaux pris de moi [2] » ? Que d'autres questions pourraient se poser à son sujet, qui toutes appelleraient la même réponse [3] ! C'est que « tout homme est menteur », comme il aimait à le rappeler lui-même [4] ; c'est qu'il y avait en lui surtout, comme il le confessait avec une très belle humilité, un fond de « mensonge [5] » et d'insincérité, ou, pour employer des mots moins durs, c'est qu'il était un pur gascon, et que la vérité a plus de souplesse sur les bords de la Dordogne.

L'excellent abbé Gosselin savait tout cela sans doute, si peut-être il n'osait le reconnaître publiquement ; et il aurait passé outre, suivant le conseil de Fénelon, si ces textes nouveaux lui avaient paru dignes de leur auteur. Mais, — et c'est là pour lui l'argument décisif, qu'il indique en manière de conclusion, — cette correspondance aurait « déparé sa collection » ; elle aurait déparé surtout l'austère élégance du Fénelon idéal qu'il se complaisait à reconstituer. Donner à son héros une posture qu'il jugeait ridicule, l'aurait fait souffrir : il ne voulut voir dans ses lettres qu'un « libelle diffamatoire, injurieux à la mémoire » d'un saint archevêque [6].

Ce sont là scrupules d'ami : il déplaisait à l'abbé Gosselin que Fénelon s'en fût allé chercher auprès de Mme Guyon

1. Lettre du 7 juin 1712, t. VIII, p. 66, *d*.
2. Lettre du 16 mars 1711, t. VII, p. 386, *g* ; cf. sur ce point l'ouvrage, d'ailleurs médiocre et partial, d'A. Le Roy, *La France et Rome de 1700 à 1715*. Paris, Didier-Perrin, in-8, 1892, p. 324.
3. Par exemple, l'affaire de la publication des *Maximes* et du *Télémaque*, celle des évêques de la Rochelle et de Luçon (cf. Le Roy, *l. cit.*, p. 331), la question du « trouble involontaire » en Jésus-Christ à l'article XIV des *Maximes*, etc., etc.
4. *Instructions*, t. VI, p. 455, *d*.
5. Lettre à la comtesse de Montberon du 20 novembre 1701, t. VIII, p. 610, *g*.
6. *Hist. litt. de Fénelon*, édit. cit., p. 168, *d*.

une doctrine spirituelle et la direction de sa vie intérieure. Mais il faut rappeler ici les déclarations de Fénelon lui-même. Expliquant à l'abbé de Chanterac son attitude à l'égard de Mme Guyon, il reconnaît « qu'il l'a estimée, *révérée comme une sainte et crue très expérimentée sur l'oraison* [1] » ; il écrit à Mme de Maintenon : « Dans l'état le plus libre et le plus naturel, *elle m'a expliqué ses expériences et tous ses sentiments* [2] » ; il écrit à M. de Noailles : « *Mon principal commerce avec elle a été par lettres, ou je la questionnais sur toutes les matières d'oraison* [3] » ; le bruit court un jour que ses ennemis ont en main des lettres originales, qu'il envoya jadis à son amie [4] ; et, pour détruire à l'avance le fâcheux effet d'une publication scandaleuse, toujours possible avec un adversaire comme Bossuet, il écrit encore à son confident Chanterac : « Comme M. de Meaux peut avoir *quelques lettres, que j'ai écrites avec une très particulière confiance à cette personne*, il faut préparer les esprits là-dessus, pour empêcher la *surprise que font ces sortes de choses, quand elles ne sont pas attendues* [5] ». L'abbé Gosselin « ne s'attendait pas » à ces « sortes de choses ». Il fut si surpris, qu'en toute honnêteté, il nia. Il déclare « ne retrouver dans ses lettres ni le style ni les idées de Fénelon [6] ». « Le lecteur judicieux » jugera. C'est à lui de sentir si ces lettres qu'on prétend apocryphes et les pages les plus authentiques de Fénelon, que j'ai cru devoir en rapprocher, n'ont pas entre elles une évidente parenté, parfois même une presque identité de pensée et d'expression.

1. Lettre du 6 septembre (1698), t. IX, p. 516, *g*, *d*.
2. Lettre du 7 mars 1696, t. IX, p. 81, *d*.
3. Lettre du 8 juin 1697, t. IX, p. 157, *d*.
4. « On publie qu'on a ici (à Rome) beaucoup de lettres originales que vous lui écriviez, qu'on ne veut montrer que dans l'extrémité, pour sauver, autant qu'on peut, votre réputation ». Chanterac à Fénelon, lettre du 12 juillet (1698), t. IX, p. 464, *g*.
5. Lettre du 10 octobre (1698), t. IX, p. 544, *g*.
6. *Hist. litt. de Fénelon*, édit. cit., p. 167, *d*.

La meilleure, ou du moins la plus complète, démonstration d'authenticité sera donc la lecture même de cette correspondance : les notes et références, qui soulignent le texte par le menu, apporteront pour la plupart des faits, des idées et des mots la confirmation de ceux-là même à qui les lettres sont attribuées.

De cette démonstration fragmentaire, et à laquelle rien ne saurait suppléer, on peut pourtant présenter ici les arguments essentiels, en les coordonnant.

Ceux qui savent que Fénelon n'est pas seulement l'auteur du *Télémaque*, ceux à qui les *Lettres spirituelles* ont découvert un Mentor moins pontifiant et plus souple, ceux-là ne seront nullement scandalisés, en lisant cette « correspondance secrète ». Ils y retrouveront plus abandonné, plus raffiné, plus souffrant, plus subtil, plus ingénu et plus habile tout ensemble, le Fénelon qu'ils connaissaient : à la fois autoritaire et amoureux de confidence, inquiet et avide de pacification, sentant ses misères douloureusement et retrouvant toute sa sincérité pour les confesser, épris de rares chimères et les poursuivant avec un enthousiasme un peu étroit, enfantin parfois. Ils ne s'étonneront pas avec l'abbé Gosselin de le voir dans ces lettres à la fois « maître et disciple, directeur et consultant [1] » ; c'est là au contraire une tendance profonde de cette belle nature, si humainement contradictoire ; et c'est là, comme j'essaierai de le montrer dans un autre article, ce qui devait le conduire par un inévitable glissement au piège involontaire de Mme Guyon.

Mais, pour en venir à des comparaisons plus précises, on ne trouvera pas dans cette correspondance une seule proposition théologique, un seul conseil de direction intérieure, que Fénelon eût pu désavouer plus tard : ce sont les mêmes goûts spirituels, les mêmes aspirations, la même doctrine. Dès 1689, en parlant du pur amour, de la sainte

1. *Hist. litt. de Fénelon*, édit. cit., p. 167, *d*.

indifférence, du sacrifice de l'éternité [1], il s'approche des formules mêmes, où il s'arrêtera huit ans plus tard dans l'*Explication des maximes des saints*. Pour lui déjà, le vrai christianisme, c'est l'amoureuse liberté des enfants de Dieu, suivant son impulsion en toute souplesse et petitesse et humblesse d'esprit, sans motif intéressé et sans crainte servile, c'est ce haut idéal de sainteté affranchie, dont les *Lettres spirituelles* sont le manuel admirable. Dans les deux correspondances, c'est le même vocabulaire, parfois très spécial dans sa technicité mystique : *âmes propriétaires*, *lumières outrepassées*, *non-volonté*, *petit-Maître*, *entre-deux*, *désappropriation*, *passiveté*, etc., etc. [2]. Des citations, des maximes qui reviendront avec complaisance dans ses lettres ultérieures, apparaissent déjà dans ces lettres de jeunesse : *Aller par le non-voir, comme dit le bienheureux Jean de la Croix* [3], — *marcher, comme Abraham, sans savoir où* [4], — *à chaque jour suffit son mal* [5], — *vouloir tout, vouloir rien* [6], etc., etc. Enfin, la langue, avec ses menues particularités de syntaxe [7], la couleur et le ton du style, les formules familières, l'allure de la phrase, les groupements habituels de mots, tout réclame le même auteur. A ce point de vue, il suffit de lire dans la « Correspondance secrète » une lettre de Fénelon avec la réponse de Mme Guyon pour sentir immédiatement, par le contraste des « écritures », l'authenticité de toutes deux.

1. Cf., en particulier, la lettre du 11 août 1689, p. 249. — Sur un point spécial, l'éducation des filles, il y a concordance parfaite entre le *Traité* de 1687 et les lettres des 3 et 14 juin 1689, p. 152 et 168.

2. Cf., sur ces différentes expressions, l'index du vocabulaire mystique à la fin de mon édition.

3. Cf. plus loin, Lettre du 30 avril 1689, p. 122 et n. 1.

4. Lettre du 17 juin 1689, p. 213 et n. 1.

5. Lettre du 12 juin 1689, p. 165 et n. 3.

6. Lettre du 28 mars 1689, p. 89 et n. 2.

7. Cf., sur ces particularités de syntaxe et de vocabulaire, l'index grammatical de mon édition.

On dira que le faussaire a été prudent, qu'il a été habile, que son pastiche serait parfait, si tous les rapprochements qui viennent d'être indiqués ne prouvaient, par leur nombre et leur précision même, qu'il a trop indiscrètement imité et que sa mosaïque n'est pas assez fondue. Il semble alors que la démonstration tourne en cercle : si l'on ne retrouve pas dans ces lettres le Fénelon déjà connu, c'est qu'elles sont apocryphes ; si on le retrouve, c'est qu'elles le sont encore. — Mais on peut sortir du cercle.

Le faussaire hypothétique [1], qui, pour atteindre je ne sais quel but mystérieux, aurait dépensé tant de talent dans de si ingénieux apocryphes, n'a pu utiliser que les documents connus jusqu'en 1768. Depuis lors des découvertes ont été faites, des lettres de Fénelon ont été publiées, de nombreux textes intéressant son histoire restent encore inédits. Or, entre ces documents, inconnus du faussaire supposé, et les lettres qu'on déclare inauthentiques, il y a — non plus cette fois dans les idées ou dans les mots, — mais dans les faits, et dans des faits minuscules, une concordance qui me paraît décisive. Dans la « correspondance secrète », Mme Guyon fait savoir à Fénelon qu'elle a marqué d'un L et d'un F les écrits qu'elle a rédigés pour lui [2]. Dans un fragment d'autobiographie jusqu'ici inédit, elle désigne Fénelon par l'initiale L [3]. — Dans ce même fragment elle raconte « qu'elle a songé de lui assez près l'un de l'autre deux songes [4] ». La correspondance enregistre en effet deux songes sur Fénelon les 18 et 28 mai [5]. — « M. de Chevreuse, écrit Fénelon à Mme Guyon, m'a lu un endroit d'une (de vos lettres), où vous marquez

1. Il semble même que, dans cette hypothèse, on doive admettre plusieurs faussaires, puisqu'une partie de cette correspondance a été publiée dès 1717. Il faudrait donc supposer chez ces divers individus la même souplesse de plume, la même habileté dans le pastiche.
2. Lettre XXIX, p. 77.
3. Cf. fragment, p. 3 et n. 4.
4. *Id.*, p. 9 et n. 1.
5. P. 146 et 150-2.

que *je n'ai pas assez de foi* [1] ». Dans une lettre inédite de Mme Guyon au duc de Chevreuse, je lis : « J'aime toujours Bi (c'est-à-dire Fénelon) de tout mon cœur, *quoiqu'il ait peu de foi* [3] ». — « Si l'on me nommait à un évêché, demande Fénelon à son amie, ne pourrai-je pas, sans blesser l'abandon, le refuser [4] »? On parlait alors de Fénelon pour l'évêché de La Rochelle ou de Poitiers, mais le fait était inconnu avant la publication de l'*Histoire de Fénelon* par M. de Bausset. — Dans sa lettre du 6 avril 1689, Fénelon fait à Mme Guyon les recommandations suivantes : « J'ai soin de ma santé; ménagez, s'il vous plaît, la vôtre ; *Prenez du quinquina*, ne faites jamais maigre [5], etc. ». Deux mois plus tard il écrivait à la comtesse de Montberon, dans une lettre restée inédite jusqu'en 1827 : « Ma santé va bien, Dieu merci madame : *elle est en état de justifier le quinquina*, et de faire taire tous ses ennemis [6] ». — Le 9 juin 1689, il raconte à Mme Guyon comment parfois « il donne à ses sens quelque amusement pour s'égayer » : « Quand je suis seul, je joue quelquefois comme un petit enfant, même en faisant oraison. Il m'arrive quelquefois de sauter et de rire tout seul, comme un fou dans ma chambre [7] ».

1. Lettre du 16 octobre 1689, p. 293 et n. 5.
2. Sur les initiales ou appellations bizarres, qui désignent souvent Fénelon dans la correspondance de Mme Guyon, cf. l'étude qui paraîtra dans le prochain numéro de cette *Revue*.
3. Lettre du 30 septembre 1693 (mss. de Saint-Sulpice, 1er Recueil Chevreuse, p. 28).
4. Lettre du 28 mars 1684, p. 90 ; la note renvoie à l'*Histoire* de M. de Bausset.
5. Cf. p. 105.
6. Lettre du 12 juin 1688, t. VIII, p. 594, *d*. — Pour cette lettre, ainsi que celle au marquis de Blainville, citée après, il vaut mieux renvoyer à l'édition indiquée plus haut, p. iv, édition dite de Versailles (1827 suiv.), moins complète, mais faite avec plus de critique que l'édition de 1852, et qui fournit pour chaque lettre la date de sa première publication. La lettre à la comtesse de Montberon est insérée au t. VI, p. 214.
7. Cf. p. 161.

Le même jour, — écrivant au marquis de Blainville une lettre de direction, qui n'a été publiée elle aussi pour la première fois que dans l'édition de Versailles, — il formule en conseil sa pratique personnelle, et recommande à ce novice en oraison « de se délasser l'esprit par de petits intervalles d'amusement innocent et de gaîté » avec « la simplicité » d'un « petit enfant[1] ».

Après la démonstration commencée plus haut, une seule de ces coïncidences suffirait, je crois, pour la parfaire. La « correspondance secrète de M. de Fénelon avec l'auteur » du *Moyen court* est authentique.

3. SON ÉTAT ACTUEL.

Il n'en reste pas moins très désirable que quelque heureux chercheur découvre un jour, s'ils existent encore, les originaux de cette correspondance. Quelques problèmes, qui se posent à son occasion, seraient ainsi résolus ; quelques difficultés, éclaircies.

La plus grande partie des lettres publiées par Dutoit ne sont pas datées. Parmi les autres, la plus ancienne est du 2 décembre 1688, la dernière du 26 décembre 1689. Mais il semble bien que toutes se renferment entre des dates très voisines. Aucune ne fait allusion à des événements postérieurs à 1689, toutes paraissent se grouper d'autant plus naturellement autour de celles déjà datées, qu'avec une correspondance aussi active, parfois même quotidienne, il faut supposer de nombreuses lettres, pour combler l'intervalle des semaines et des mois laissés vides. L'ensemble occupe ainsi un peu plus d'une année. Il est évident que la correspondance a continué après la lettre du 26 décembre 1689, qui n'est nullement une lettre de clôture. Pendant trois ans encore, l'amitié de Fénelon et de

1. T. VIII, p. 512, *g* (édition de Versailles, t. V, p. 493).

Mme Guyon ira grandissant, toujours plus intime et plus confiante. Bien loin de cesser entre eux, les lettres ont dû sans doute devenir chaque jour plus fréquentes jusqu'en 1694. Fénelon l'avoue lui-même implicitement à M. de Noailles : « Dès qu'on a parlé contre elle, j'ai cessé de la voir, de lui écrire, de recevoir de ses lettres [1] » ; ce qui semble indiquer, comme fin provisoire de la correspondance, — car il paraît certain qu'ils se sont écrit jusqu'au dernier jour [2], — l'époque des conférences d'Issy. Cette date est confirmée par Mme Guyon, dans une lettre inédite au duc de Chevreuse du 23 novembre 1694, où elle le prie de remettre à Fénelon « ce billet, qui sera le dernier [3] ». De cette correspondance, qui a duré environ six ans, il reste à peine les lettres de treize ou quatorze mois ; et plusieurs encore sont perdues.

Ces lettres ne sont pas classées, ou le sont mal. Publiées à deux reprises en 1717 et 1768, l'éditeur de 1768 n'a pas voulu refondre dans son texte celles qui avaient déjà paru ailleurs, Il faut parfois chercher la réponse à un billet de Fénelon, non pas même dans un autre volume des *Lettres*, mais jusque dans les *Discours spirituels*. Dutoit prétend avoir eu en mains « le manuscrit authentique » de cette correspondance [4] ; et c'est d'après ce manuscrit qu'il a publié dans le tome V des *Lettres chrétiennes* tout ce qui en restait d'inédit. Il faut le reconnaître : ce « manuscrit authentique », — qui n'est sans doute qu'une copie authentique, — avait été bizarrement constitué : l'ordre chronologique y semble généralement suivi, mais comme en deux séries indépendantes mises bout à bout. C'est ainsi que les deux lettres de Fénelon des 12 et 14 juin s'y trouvent à 130

1. Lettre du 8 juin 1697, t. IX, p. 157, *d*.
2. Sur cette reprise de la correspondance entre les deux amis après la condamnation de Fénelon, cf. l'étude qui paraîtra dans le prochain numéro de cette *Revue*.
3. Mss. de Saint-Sulpice, 1er recueil Chevreuse, p. 128.
4. *Lettres chrétiennes*, t. I, *Avertissement*, p. x.

pages l'une de l'autre [1]. L'éditeur ne s'est pas aperçu que certaines lettres qu'il publiaient l'avait déjà été en partie [2], que d'autres avaient déjà leurs réponses dans des volumes antérieurs [3], — ce qui, par parenthèse, est une nouvelle preuve de bonne foi et d'authenticité. Aussi la lecture très peu agréable de ce texte incohérent ne permet pas de saisir le mouvement de la correspondance et en diminue l'intérêt. Il fallait mêler les deux séries, retrouver l'enchaînement des demandes et des réponses, utiliser les indices internes, qui facilitent le classement des lettres isolées, et partout ailleurs conserver l'ordre du « manuscrit », qui garde encore quelques chances d'être le bon. C'est ce que j'ai essayé de faire.

Il fallait aussi plus de scrupule critique dans l'établissement du texte. L'éditeur de 1717, ne publiant cette correspondance que pour l'édification des pieux lecteurs, en avait retranché tout ce qui était détails personnels ou faits précis, et, pour masquer ces coupures, avait fait subir aux phrases d'attache quelques légères retouches [4]. L'éditeur de 1768 a publié dans le cinquième volume des *Lettres* tous ces petits fragments supprimés. Mais, même en rassemblant les morceaux, il ne semble pas qu'on obtienne toujours des lettres complètes, comme le montrent les allusions de certaines réponses [5]; quelques phrases sont inachevées [6], d'autres visiblement altérées [7], des passages paraissent interpolés [8].

1. Cf. p. 164 et 168.
2. Cf. Lettre du 26 décembre 1689, p. 334, n. 1.
3. Ainsi la réponse à la lettre du 25 décembre 1689 (t. V, p. 374-6 est certainement la Lettre LX du t. III, p. 253-8; cf. de même les réponses aux lettres des 5 juillet et 10 octobre 1689, p. 192 et 291 de ce volume.
4. Cf., par exemple, le début de la lettre de Noël 1688, p. 36 et n. 1.
5. Cf., par exemple, la lettre de Fénelon du 11 juillet 1689, p. 204 et n. 3.
6. Lettre XXIV, p. 70.
7. Lettres des 23 juillet et 25 septembre 1689, p. 222 et n. 3, 282 et n. 2.
8. Lettre LXXIX, p. 189.

des mots sont tombés, ont été mal lus, mal écrits ou mal imprimés. De toutes ces imperfections du texte, les éditeurs ne sont peut-être pas seuls responsables. Il se pourrait que ce « manuscrit authentique » dérivât du *Livre des lettres*, conservé par Mme Guyon, où elle faisait copier les siennes, avant de les envoyer, et celles de Fénelon, avant de les lui retourner [1]. Écrivant très mal, ne se relisant jamais, n'ayant aucune mémoire et « usant de redites [2] », elle laissait une tâche malaisée aux copistes et des difficultés à ses futurs éditeurs.

Je crois offrir de cette correspondance mieux classée un texte plus sûr. Bien des incertitudes, d'ailleurs menues, y subsistent encore [3]. Telle qu'elle est pourtant, l'historien de

1. Cf. Lettre CXXXII, p. 323 et n. 2; cf. encore Lettres des 27 juin et 26 novembre 1689, p. 185 et 326.

2. Lettre IV, p. 24.

3. Les indications suivantes ne seront pas inutiles pour fixer la nature de ces « incertitudes » :

1° L'édition de Dutoit était trop peu sûre et trop négligemment faite, pour qu'on pût songer à conserver la ponctuation et l'orthographe souvent si fantaisistes de son texte. J'ai tout modernisé.

2° Les phrases et mots soulignés, très nombreux dans les lettres de Mme Guyon, sans que le motif de ce soulignement apparaisse toujours, l'ont été sans doute par Mme Guyon elle-même. C'est là une simple manie d'écriture, que j'ai cru devoir respecter dans mon édition.

3° On remarquera dans les lettres de Mme Guyon l'abondance des parenthèses, dont plusieurs paraîtront tout à fait injustifiées ou inattendues. On serait même tenté de croire que certaines d'entre elles, qui ont des airs de glose, pourraient bien être des additions de Dutoit lui-même, d'autres des mots restitués par lui. Il semble pourtant que Dutoit ait partout respecté son manuscrit avec une honnêteté un peu gauche. Il met entre crochets les rares mots qu'il croit devoir ajouter et signale en note les quelques conjectures de texte, où il ose se risquer. A-t-il mis des parenthèses là où tout autre aurait employé des virgules et des tirets, a-t-il confondu parenthèses et crochets, ou s'est-il contenté de suivre les indications de son manuscrit, c'est cette dernière hypothèse, qui est, je crois, la plus vraisemblable. Quand Dutoit écrit pour son compte personnel, il abuse aussi des parenthèses (cf. *Réflexions et anecdotes* du tome V, p. IV, XVIII, etc.), sans doute par pieuse imita-

la littérature s'y sentira désormais plus à l'aise, pour y étudier Fénelon et son roman mystique.

Fribourg (Suisse).

MAURICE MASSON

tion de Mme Guyon. Mais les lettres de Fénelon qu'il publie en sont dépourvues. J'en conclus que Dutoit a reproduit fidèlement le texte qu'il avait en mains ; et c'est pourquoi, malgré, souvent, la bizarrerie de ces parenthèses, j'ai cru plus sûr de les conserver toutes.

CHRONIQUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

8. Pendant la Révolution, le diocèse d'Angers en l'absence de l'évêque, M. de Lorry, qui se tenait caché à Paris, fut gouverné par M. Meilloc, ancien supérieur du grand séminaire, et vicaire général investi par l'évêque et par le pape des pouvoirs spirituels les plus étendus. Ce pieux sulpicien, qu'on peut appeler l'Émery de l'Anjou, se trouva obligé de trancher une foule de questions délicates, pour lui-même et pour les prêtres et les religieuses qui recouraient à ses lumières, notamment à propos des différents serments qui furent exigés des ministres du culte : 1) serment à la constitution civile du clergé, en 1791 ; — 2) serment de liberté et d'égalité en 1792 ; — 3) promesse de soumission aux lois de la République en 1795 ; — 4) serment de haine à la royauté et à l'anarchie ; — 5) promesse de fidélité à la constitution de l'an VIII, en 1799 et 1800.

Le premier de ces serments était nettement schismatique et condamné par le Saint-Siège ; M. Meilloc le refusa et le condamna certainement, bien que nous n'ayons aucun écrit de sa main, non plus que pour le serment de haine à la royauté que beaucoup de prêtres refusèrent de prêter. Ce furent surtout les serments de liberté-égalité et de soumission aux lois de la République qui jetèrent la division dans le clergé réfractaire. Le pape finit par permettre le second ; mais il évita toujours de se prononcer sur le serment de liberté-égalité. M. Meilloc consacra à cette affaire quelques écrits très fermes et très lumineux, en se prononçant, comme M. Emery, en faveur du serment. On a vite fait de parcourir le cercle des idées dans lequel tourne la discussion, et si courts qu'ils soient, les écrits de M. Meilloc ne paraissent point exempts de répétitions et de longueur ; mais à l'époque où ils furent écrits, les explications détaillées étaient nécessaires et l'on appréciera tout ce qu'il y a de netteté, de bon sens et de science théologique dans les dissertations et les réponses du pieux sulpicien. Nous devons à M. Uzureau la publication d'un excellent volume : J. Meilloc, *Les Serments pendant la Révolution* ; Paris, Lecoffre, 1904, où sont reproduits les écrits que nous venons de signaler. M. Uzureau les a fait précéder d'une notice biographique sur M. Meilloc qui est d'un très réel intérêt.

9. Parmi les victimes de la Révolution, les Carmélites de Compiègne guillotinées à Paris en haine de la foi, ont de tout temps formé un groupe particulièrement attachant. Leur béatification prononcée en 1906 par le pape Pie X a rappelé l'attention sur elles. En 1905, le grand érudit que fut M. Victor Pierre en matière d'histoire de la

Révolution, avait écrit un des bons volumes de la Collection « Les Saints » : *Les Seize Carmélites de Compiègne* ; Paris, Lecoffre, 1905. Ce fut son dernier livre. Il mourut peu de temps après en avoir corrigé les épreuves. L'auteur commence par indiquer les sources auxquelles il puise et par en faire la critique. L'ouvrage proprement dit nous offre dans un exemple concret, le récit des épreuves qui s'abattirent sur tous les monastères. Aucune des sœurs ne voulut profiter « de la délivrance » que leur offrait, en août 1790, le président du directoire du district de Compiègne. Quand en 1791 on voulut faire élire « librement » en présence des officiers municipaux une nouvelle supérieure, les sœurs d'une voix unanime (16 voix sur 17) élurent la prieure en exercice. Après l'expulsion de 1792, les Carmélites se dispersent en quatre maisons, toutes proches de l'église Saint-Antoine. Elles prêtèrent avec répugnance le serment de liberté et d'égalité ; mais l'autorité de M. Emery et des délégués de M. de Juigné, archevêque de Paris, leur firent surmonter leur hésitation, et c'est à ce serment qu'elles durent sans doute les 21 mois de tranquillité dont elles jouirent, et même le certificat de civisme dont elles furent gratifiées par le comité révolutionnaire qui sévissait à Compiègne.

En dehors des causes générales de l'effervescence populaire, de la crainte des comités de se voir soupçonnés de mollesse, on ne découvre d'autre cause positive à l'arrestation des Carmélites que la haine des révolutionnaires pour tout ce qui touche à la religion catholique et la présomption d'incivisme contre toute personne fidèle à ses convictions chrétiennes. Emprisonnées à la Visitation en juin 1794, transférées à la Conciergerie le mois suivant, elles furent jugées et condamnées à mort le 17 juillet, et exécutées précipitamment le même jour. On est assez pauvrement renseigné sur les détails de l'audience du tribunal où fut condamné avec les sœurs un certain Mulot qualifié d'ex-prêtre réfractaire dans l'acte d'accusation, bien qu'il fût parfaitement laïque et marié. On est également peu renseigné sur le détail du trajet que firent les condamnées pour aller jusqu'à la place du Trône, où elles furent exécutées. Au pied de l'échafaud, elles entonnèrent le *Veni Creator*, et chacune des religieuses demanda à la supérieure la permission de mourir. Elles furent enterrées dans une carrière de sable devenue depuis lors le cimetière de Picpus. Toute cette histoire est débrouillée par M. Victor Pierre, avec sobriété, et grand respect de la vérité historique. Là où les sources sont moins sûres, il le dit franchement, et ne recourt à l'hypothèse avouée que lorsqu'il faut nécessairement combler une lacune pour rejoindre les bouts de la narration.

10. La même histoire des Carmélites a été reprise par Dom Louis David, bénédictin de Ligugé, *Les Seize Carmélites de Compiègne*, Paris, Oudin, 1906. C'est une biographie, pieuse et édifiante, « ouvrage adopté et recommandé par le Carmel de Compiègne ». Le ton de M. Victor Pierre était celui d'un chrétien ; celui de Dom David est empreint du lyrisme convenable à une béatification. Seulement on ne

voit pas clairement la critique qu'il fait des sources. Les observations à cet égard sont dispersées dans des notes et ne permettent pas un jugement sûr. L'auteur adopte d'emblée les « traditions » qui lui semblent rehausser la gloire des victimes, par exemple, qu'elles étaient revêtues du manteau blanc pour aller à leur martyre. M. Victor Pierre démontre sans peine l'invraisemblance de cette allégation.

Parmi les ouvrages qu'a suscités en France la loi de séparation, mettons-en deux à part pour leur valeur et leur importance.

11. *Quatre Cents Ans de Concordat*, par M. Alfred Baudrillart (Paris, Poussielgue, 1905, vol. in-12 de 386 p.), comprend sept conférences prononcées à Lille, et présente en un raccourci vivant, tel qu'on pouvait l'attendre d'un professeur formé à l'ancienne École normale, l'histoire des rapports de l'Église et de l'État depuis le concordat de François Ier. La première conférence est un exposé de principes : qu'est-ce qu'un concordat? quel exemple de concordat avait-on vu avant celui de 1516? un concordat est-il une concession gracieuse du souverain pontife à un État ou bien un traité entre deux puissances qui s'obligent également l'une l'autre? Puis vient le récit des origines du régime concordataire en France, avec un résumé des clauses principales du concordat conclu entre Léon X et François Ier, qui est comparé au régime antérieur et notamment avec celui de la Pragmatique Sanction de Bourges. Application du concordat de 1516, opposition qu'il soulève parmi le clergé et les parlementaires, prédominance de la conception royale et emploi fait du concordat par les rois de la maison de Valois et par ceux de la maison de Bourbon, tel est le sujet d'une conférence particulièrement intéressante qui se termine par le beau spectacle du clergé de France presque unanime dans la résistance à la Constitution civile du clergé. L'origine du concordat de 1801 et des articles organiques forment le sujet d'une conférence un peu moins neuve en raison de nombreuses publications récentes dont le concordat de Bonaparte a été l'objet depuis quelques années. Est ensuite traitée l'application du Concordat : par Napoléon Ier à comparer avec les travaux de M. d'Haussonville et de M. Welschinger) ; puis, de 1815 à 1870, par Louis XVIII, Louis-Philippe et Napoléon III. Avec le Concordat et la troisième République, de 1870 à 1905, nous entrons sur le terrain brûlant de la politique contemporaine. M. Baudrillart estime que les entraves du régime séparatiste seront pires que celles du régime concordataire, et que les catholiques ne doivent pas aller au devant d'un état de choses qui déchaînera une « guerre funeste à la France et à l'Église ».

On peut apprendre beaucoup à la lecture d'un livre si plein de choses, si bien composé, où l'auteur, sans ménager l'expression de ses idées personnelles, se montre toujours respectueux des droits de l'histoire. Ce n'est pas faire un petit éloge de l'impartialité de M. Baudrillart que de dire ici que son livre présente à la pensée maint argument de fait qu'on pourrait être tenté de tourner contre sa thèse, car

un tel sujet ne se peut traiter complètement avec l'aide unique des faits d'histoire religieuse ; il faut tenir compte aussi des transformations de l'esprit public dans tous les domaines, dans la conception de l'autorité notamment et dans la conception de la religion elle-même. C'est ce que l'auteur ne me semble point avoir fait suffisamment et ce qui me paraît expliquer que, renfermé dans la simple vue du passé, il soit parti d'un préjugé favorable à la séparation pour aboutir à des conclusions en faveur du régime concordataire. Mais tel qu'il est, l'ouvrage est plein d'intérêt, vivant, ramassé, offrant une matière excellente à la réflexion de nos hommes d'État et de nos chefs d'Église dans l'application d'une loi de séparation qui peut devenir, suivant l'application qu'elle recevra de part et d'autre, machine de guerre funeste ou source de paix féconde.

12. L'autre ouvrage, que nous signalons très particulièrement à cause de la quantité de recherches qu'il a coûtées et des mille renseignements qu'il présente, est de M. l'abbé Ém. Sevestre : *L'histoire, le texte et la destinée du Concordat de 1801* ; Paris, Lethielleux, 2e éd. 1905, in-8°, 702 pages. Le titre de l'ouvrage en indique les divisions. Un premier livre devrait renfermer l'histoire du concordat, c'est-à-dire d'abord celle des négociations qui ont précédé la signature du concordat, celle de la ratification et de la publication du traité. Sur ces points intéressants, nous avions déjà le livre du cardinal Mathieu (cf. *Revue*, 1904, p. 358), et les deux premiers chapitres de M. l'abbé Sevestre ne le feront point oublier. Dans les chapitres suivants, il est assez souvent question d'autre chose que du concordat ; c'est toute une histoire en raccourci des rapports de l'Église et de l'État en France dont M. Sevestre nous présente l'esquisse et au sujet de laquelle je me contente d'une observation ; c'est que cette partie de l'ouvrage est beaucoup trop longue si l'on ne veut se renseigner que sur le concordat, et trop brève si l'on étend le sujet comme semble qu'ait voulu le faire l'auteur. Il a senti lui-même que son histoire de la politique religieuse en France était un peu étriquée, et, d'instinct, il l'a étoffée par des notes extrêmement touffues, où se trouvent beaucoup d'indications utiles et dont nous consentons volontiers à faire un mérite à l'auteur, mais qui n'ont qu'un rapport très lointain avec le sujet du livre. On ne s'attendait point à trouver en note dans un pareil ouvrage une multitude de biographies résumées (Chateaubriand, de Maistre, de Bonald, de Bonnechose, etc.), qui seraient mieux à leur place dans un dictionnaire, ni des bibliographies spéciales comme celle de Lacordaire, de Montalembert ; tout cela est très bon en soi ; *sed non erat hic locus*. Ainsi toute cette partie de l'ouvrage comprend d'abord un résumé historique, auquel s'entremêle une philosophie de notre histoire religieuse dont j'aime mieux ne rien dire, car il y aurait à mon sens quantité de jugements à réviser ; en second lieu, au rez-de-chaussée, une substruction énorme de notes où le bon et l'excellent se mêle au médiocre et à l'inutile. Quel besoin de nous apprendre en note que les préliminaires de

la paix de 1871 exigeaient au profit de la Prusse la cession de l'Alsace et une rançon de guerre de cinq milliards !

La deuxième partie contient le texte officiel et un commentaire du concordat ; c'est une occasion pour l'auteur de dire un mot de questions particulières : publicité du culte, circonscription des diocèses, nomination et institution des évêques, nomination des curés, propriété des biens ecclésiastiques. Une comparaison du concordat français de 1801 avec divers concordats offre à l'auteur un nouveau motif d'excursion historique à grandes enjambées à travers le moyen âge et les temps modernes et dans les pays étrangers. Un dernier chapitre contient une étude sur les articles organiques.

M. Sevestre avait déjà largement introduit ses appréciations personnelles dans les deux premières parties de son ouvrage. Elles tiennent une place encore plus grande dans la troisième partie où la polémique se mêle sans cesse au récit des faits pour exposer la *Destinée du Concordat*. On y trouve un énoncé de principes théologiques sur les rapports de l'Église et de l'État, des appréciations sur le caractère oppressif de la séparation en France, un nouveau retour en arrière sur l'histoire religieuse de la Révolution française et sur l'essai de séparation qui précéda le concordat, enfin des considérations variées sur les arguments des concordataires et des séparatistes, des prévisions plutôt pessimistes sur les suites de l'abrogation du concordat.

J'espère que cette analyse donnera une idée assez juste d'un ouvrage qui est le fruit d'un grand labeur, où l'auteur a fait tenir une matière immense, où il a accumulé trop de choses peut-être, ce qui rend un peu difficile le maniement du livre, et produit une impression de richesse un peu confuse.

L'ouvrage se termine par un appendice de plus de 200 pages comprenant les principaux documents qui ont trait : 1° au régime concordataire en France; 2° à la séparation de l'Église et de l'État dans notre nation ; 3° aux relations de l'État français avec le culte protestant et le culte israélite ; 4° au régime concordataire dans les autres pays. Les documents les plus récents s'y trouvent : allocutions du Souverain Pontife; extraits du rapport de M. Briand ; lettre des cardinaux français ; délibérations protestantes et israélites par rapport à la séparation ; projet de loi voté à la Chambre des députés le 3 juillet 1905, etc., etc.

Ce recueil de pièces sera extrêmement utile et justifierait à lui seul la faveur qu'a rencontré l'ouvrage de M. Sevestre.

13. D'autres écrits, sans être des ouvrages d'histoire comme ceux que nous venons de présenter et d'analyser, doivent y être néanmoins rattachés. Ce sont écrits de polémique et de politique religieuse à propos de la séparation. Dans la brochure : *Contre la séparation* (Paris, Poussielgue, 1905), M. le comte Albert DE MUN a réuni les articles qu'on a pu lire depuis un an ou deux dans divers journaux et qui constituent un plaidoyer contre la séparation de l'Église et de l'État. On connaît la parole chaude de M. le comte de Mun et les divers argu-

ments en faveur du concordat sont présentés d'une manière très pressante en des articles vibrants comme des harangues. Nous indiquons volontiers ce recueil aux admirateurs du talent de M. de Mun. Les raisons contre la séparation sont sérieuses, graves mêmes ; toutefois le point délicat dans le moment présent est de savoir si les inconvénients de l'union avec l'État ne l'emportent pas sur les avantages.

14. Tel est justement l'avis de M. Julien DE NARFON, qui, dans un volume dont le titre est un programme : *Vers l'Église libre*, Paris, 1905 (Librairie mutuelle, 404 pages), refait l'histoire des rapports de l'Église et de l'État, depuis 1789, avec un aperçu préliminaire sur l'Église et l'ancien régime. Le chapitre VIII contient nombre de détails sur les faits les plus récents : ralliement, loi sur les fabriques, taxe d'abonnement, pétition des évêques, querelle du *Nobis nominavit*. On ne demandera pas à M. de Narfon une étude approfondie, mais un aperçu d'ensemble des faits qui ont conduit chez nous à la rupture des rapports entre l'Église et l'État.

15. M. l'abbé Bernard GAUDEAU, dans une brochure : *L'Église et l'État laïque* (Paris, Lethielleux, 1905, 128 p.), se montre moins historien que philosophe pratique. Il voit dans le « laïcisme » un principe de séparation qui mène à des oppositions violentes, à un état de guerre contre-nature, à des situations absurdes ; d'autre part, il comprend que le catholicisme intégral est trop étranger à la majorité des esprits pour pouvoir servir de principe d'accord. Il estime que le principe d'accord, le terrain d'entente entre l'Église et l'État réside dans la profession par l'État de la religion naturelle prise comme fondement du droit social, l'Église ne devant demander pour elle que le genre d'appui et de protection que mérite, auquel a droit la religion naturelle. M. Gaudeau espère ainsi être libéral raisonnablement et échapper aux condamnations portées par les catholiques contre le libéralisme. La conception est intéressante, encore que M. Gaudeau coure grandement risque d'être taxé de *naturalisme* par ses coreligionnaires.

16. Signalons rapidement une série de travaux secondaires dont la séparation de l'Église et de l'État en France provoque la publication. VIGILANTIUS, licencié en droit civil, a consacré une brochure : *Séparation de l'Église et de l'État* (Paris, Nourry, 1905), à l'examen du rapport de M. Briand sur le projet de loi de séparation et n'a pas eu de peine à mettre en un beau relief les bévues historiques du rapporteur.

17. Une autre brochure du même auteur traite : *De la propriété des églises métropolitaines et cathédrales et des églises paroissiales antérieures au concordat* (Paris, Nourry, 1905, 118 p. in-8°). Une discussion juridique très serrée conteste à l'État et aux communes la propriété des églises que leur reconnaît la loi récente de la séparation.

18. M. L. JÉNOUVRIER, ancien bâtonnier de l'ordre des avocats à Rennes, ne se permet aucune réflexion sur l'opportunité d'une loi qu'il étudie en simple jurisconsulte dans un petit volume sur la *Situa-*

tion légale de l'Église catholique en France (*Loi du 11 décembre 1905*), Paris, Poussielgue, 1905. Il groupe ses observations autour de trois chefs principaux : les biens, — le clergé, — la police des cultes. Une quatrième partie renferme des projets de statuts d'associations qui peuvent inspirer les évêques. Tout ce petit livre (295 pages) est un modèle d'exposition claire, lucide, disant tout ce qui est utile, sans prolixité, ni obscurité. Ouvrage très recommandable.

19. Nous rentrons dans la polémique avec MM. L.-A. Gaffre et A.-C. Desjardins qui réunissent en volume : *Le Divorce entre l'Église et la République* (Paris, Téqui, 1906), les quatre conférences prononcées par M. l'abbé Gaffre à l'Athénée Saint-Germain contre la séparation, en étudiant les rapports de l'Église et de l'État sous les Mérovingiens et les Carolingiens, sous les Capétiens et les Valois, sous les Bourbons, la Révolution et le Directoire, enfin sous le régime du concordat. C'est une vue à vol d'oiseau, superficielle et inutile sur les rapports de l'Église et l'État en France de « Clovis à M. Loubet » et « d'Anastase II à Pie X ».

20. Il n'est pas d'homme cultivé en matière d'histoire religieuse moderne qui n'ait lu l'ouvrage du comte d'Haussonville sur l'*Église romaine et le premier Empire*, écrit avec tant d'art et de conscience. Cependant le mauvais vouloir de Napoléon III n'avait pas permis à l'auteur de dépouiller les actes officiels et procès-verbaux du concile de 1811 conservés aux Archives nationales (carton AFiv 1047 et 1048) ni la correspondance de Rome aux affaires étrangères. Enfin de nombreuses publications telles que les lettres inédites de Napoléon publiées par M. Léon Lecestre en 1897, divers mémoires ont sinon renouvelé le sujet, du moins permis de le creuser davantage. C'est ce qu'a entrepris de faire M. Henri Welschinger dans : *Le Pape et l'Empereur*; Paris, Plon, 1905, 1 vol. gr. in-8°, IV-473 pages. Il s'est renfermé rigoureusement dans le sujet circonscrit par le titre, et négligeant l'histoire du concordat, il débute par le récit du sacre, si vite suivi de l'occupation de Rome et de la brouille des deux puissances. Pour beaucoup de détails, comme l'usage d'un catéchisme impérial, ou la peinture des angoisses du pape Pie VII au cours du voyage de Rome à Grenoble et Savone, pour beaucoup de pièces justificatives aussi, l'auteur nous renvoie à l'ouvrage de son devancier.

En revanche, il entre avec beaucoup de soin dans le récit complet des événements sur lesquels il nous apporte des lumières ou au moins des précisions nouvelles. Le conseil ecclésiastique de 1809 est assez longuement traité, mais il est toujours difficile de se faire une idée du texte précis des réponses données par le conseil aux questions de l'empereur. Il n'est imprimé nulle part dans son intégrité. M. de Barral en a publié des fragments ; les mémoires de Talleyrand en ont donné le texte mais avec des abréviations. La négociation officieuse de l'Autriche avec le Saint Père par l'entremise du chevalier de Lebzeltern,

pour apaiser le conflit de l'empereur et du pape jette une vive lumière sur la fermeté persévérante du pape et sur les sentiments des populations italiennes en présence de la guerre religieuse. Les trois chapitres du conseil ecclésiastique de 1811, du concile national et du concordat de Fontainebleau ont été solidement composés sur les pièces d'archives. Il faudra désormais y recourir pour toute l'histoire de la crise aiguë, résolue seulement par la chute de Napoléon. A signaler, dans la fin de l'ouvrage, le rôle honorable tenu par M. de Narbonne, aide de camp de l'empereur, qui le consultait volontiers sur les affaires ecclésiastiques dont il prenait soin de l'instruire, et les prétentions de l'Autriche sur la ville de Rome émises par François II au congrès de Prague en 1813, alors que le pape croyait pouvoir se réclamer de son intervention pour rentrer en possession des États pontificaux.

Le bel ouvrage de M. Welschinger offre un intérêt capital ; l'étude est menée jusqu'au bout avec l'exactitude la plus consciencieuse. La lecture en est un peu pénible par endroits à cause de la minutie même de l'exposition et de la fatigue qu'impose au lecteur tous les revirements des négociations ou toutes les fluctuations du concile de 1811. Bien des remarques de détails qui alourdissent un peu l'exposition auraient pu se loger utilement en note. Il est fait passablement usage des *Mémoires* de Talleyrand. On est toujours un peu embarrassé quant au degré de confiance qu'on peut leur accorder.

21. L'ouvrage que l'on attendait de M. l'abbé Roussel sur Lamennais, semble devoir nous venir de M. l'abbé Boutard, qui, dans un premier volume sur *Lamennais, sa vie et ses doctrines, La Renaissance de l'ultramontanisme* (*1782-1828*) (Paris, Perrin, 1905, 1 vol. 391 pp.), nous donne une étude très sérieuse sur la jeunesse de Lamennais, sa formation et ses débuts littéraires. Les événements actuels donnent de plus en plus raison aux prévisions de Lamennais, et ramènent tout naturellement l'attention sur sa grande figure. L'auteur raconte avec grand soin les premières années de Lamennais, non sans rectifier en passant les anecdotes qui ont cours sur l'orgueil de Lamennais ou sans en rectifier du moins l'interprétation. Je goûte beaucoup la façon dont nous est présentée, pour la première fois, ce me semble, avec ce détail, l'origine de la fâcheuse vocation ecclésiastique de Lamennais, dont la responsabilité remonte sans doute à Lamennais lui-même, mais aussi à son frère Jean, au sulpicien Tesseyre, au bon M. Carron. Les douloureuses étapes des erreurs successives où tombent tous ces braves gens, offrent une frappante leçon de choses en matière de vocation ecclésiastique, et laissent bien entrevoir comment se répartissent les responsabilités entre les divers conseillers de Lamennais.

Enfance sans tendresse, éducation sans discipline, jeunesse sans piété, instruction sans règle, Lamennais eut toutes les malchances. Surtout ce fut un grand malheur pour cette âme ardente, violente, de n'avoir point grandi sous l'influence apaisante et caressante de la tendresse maternelle. L'amour d'une femme, plus tard, eût-il changé

quelque chose à sa destinée. On se plaît à imaginer aux côtés d'un Lamennais, grand écrivain comme Joseph de Maistre, une femme unissant à la grâce et à la beauté, la piété, l'intelligence, la science, l'âme en un mot à laquelle il eût pu « tout dire ». Mais il est si rare de rencontrer au moment critique, ni trop tôt ni trop tard, une femme offrant en sa personne une telle réunion de qualités, et rien n'assure que l'amour de Lamennais eût pu se fixer dans l'apaisante douceur d'un foyer. Ce terrible homme avait des accès de *despondency*, et des retours d'enthousiasme où il lui fallait travailler au bonheur de l'Église et de l'humanité. Il ne savait pas gouverner sa petite fortune. Achevons donc en imagination le portrait de la femme idéale en la supposant aussi pratique et aussi ménagère que gracieuse et intelligente. Les nerfs de Lamennais sont toujours tendus, il use et abuse des mots qui peignent le déséquilibre de son âme: mélancolie, avenir aride et sombre, noires et pesantes nuées, horizon menaçant, toute son éloquence se joue au travers des images grandioses et terribles, s'entremêle d'éclairs et de visions d'apocalypse.

Les écrits de Lamennais sont soigneusement analysés par M. Boutard et offrent l'occasion naturelle de décrire la marche de son esprit et de la transformation de ses idées. Cependant nulle part, dans l'exposé, l'on ne surprend, avec un peu de sûreté, l'origine des idées ultramontaines de Lamennais. Sont-elles chez lui le fruit d'une génération spontanée? Lui furent-elles soufflées par l'abbé Jean et dans quelle mesure? Venaient-elles, par quelque canal souterrain, d'un courant plus lointain et inaperçu? Le Lamennais qui nous apparaît dans ce premier volume est entièrement royaliste et ultramontain; mais il apporte dans ses convictions politiques et religieuses une intransigeance, une puissance d'absolu redoutable. Il est monarchiste, et qui pis est monarchiste de droit divin, et il trace de la monarchie idéale, un tableau qui rappelle plus d'une page de Louis Veuillot: « Ce qui fait le roi fort, c'est la foi, c'est l'inébranlable conviction que le pouvoir qu'il a reçu d'en haut ne lui manquera jamais, s'il ne manque pas lui-même au pouvoir..... Que les rois donc apprennent ce qu'ils sont: ministres de Dieu pour le bien, dépositaires de sa puissance, ils l'ont reçue de lui et ne peuvent l'aliéner. » Un pareil pouvoir, Lamennais, pour l'empêcher de dégénérer en tyrannie, en tempère l'exercice et même le subordonne à l'action du christianisme. Mais son idéal est si haut placé qu'il est purement irréalisable; jamais il ne se trouvera de roi, pas même un saint Louis, pour le remplir, et ce prétendu libéral n'est jamais plus éloquent que lorsqu'il couvre d'injures le roi Louis XVIII, qui se débattait au milieu d'une situation difficile et s'en tirait en définitive à son honneur. Le jésuite Rosaven était plus sensé quand il répliquait: « Le gouvernement peut répondre: Donnez-moi un peuple chrétien et je lui donnerai des lois conformes à la perfection de l'Évangile. Au lieu de crier contre les gouvernements, les apôtres ont travaillé à convertir les peuples ».

L'ultramontain n'est pas moins impérieux que le monarchiste. Il ne soupçonne même pas que le gallicanisme recouvre autre chose encore qu'une fâcheuse subordination de l'Église à l'État ; qu'il implique une théorie du pouvoir épiscopal qui importe grandement à l'équilibre du pouvoir dans l'Église ; que l'autocratie ne se limite jamais sérieusement elle-même et que l'exercice sans frein de l'autorité aboutit à une perversion des sentiments chez celui qui la détient et à une déconsidération de l'autorité elle-même ; que les évêques ne sont pas simplement des agents du pape, mais sont associés, et de droit divin, au jugement de la foi comme au gouvernement de l'Église. Les jeunes libéraux du *Globe*, qui trouvaient que la logique non moins que le talent était du côté des ultramontains, jouaient un peu le jeu de M. Jules Lemaître applaudissant l'ultramontanisme de Veuillot, et le poussant à l'excès, pour se préparer d'avance les prétextes de le rejeter avec le catholicisme.

Contraste singulier, cet entêté d'absolu qu'est Lamennais se montre particulièrement jaloux de sa liberté, sensible aux moindres atteintes. Quand il se tourne vers la société qui vit sous ces yeux, il a une vision aiguë de la direction d'esprit que suivent ses contemporains, des résolutions qui se préparent, des transformations qui s'imposent, et notre auteur le laisse en 1828 à la veille de la grande tentative par laquelle il essayera de renouveler l'Église de France.

Il y a d'excellentes pages de M. Boutard, celle par exemple où il caractérise le talent de l'abbé Gerbet (p. 364). Ailleurs, l'auteur me semble trop élogieux pour le livre du *Dogme générateur de la piété chrétienne*, où ce qu'il y a de plus beau est peut-être le titre. Quelques défectuosités de style et quelques inexpériences n'empêchent pas le livre d'être utile et d'une lecture attrayante. L'auteur fait preuve d'impartialité, de sympathie et de clairvoyance à l'endroit de son héros.

Si je relève ici un certain nombre de fautes de détail, c'est que le livre me paraît très bon, qu'il est à désirer qu'une prochaine édition ne porte point trace de ces imperfections.

Page 85, on souhaiterait avoir une indication précise des numéros de l'*Ami de la Religion et du Roi* où parurent les articles de Lamennais. Du moins eût-il fallu les mentionner dans la liste bibliographique. — Page 61, on nous renvoie à la *Revue du clergé français* pour les lettres de Mme de Lacan à Lamennais, sans même indiquer l'année. Pourquoi ne pas citer les numéros? — C'est d'ailleurs une remarque générale que presque nulle part, l'auteur ne renvoie clairement à un livre, avec une indication de page ; et il est tel cas où réellement le lecteur est en droit de demander une référence positive (par exemple page 221, note 2). — De même page 283, quel scrupule a empêché l'auteur de nous dire où et sous quel titre fut réimprimé, par le P. Libercier, l'opuscule *Guide du premier âge*, qu'il vient de nous recommander. — Page 8, avant-dernière ligne, lire *anec-*

dote, au lieu d'anecdocte. — Page 37, ligne 21, ne faut-il pas lire : On ne peut être plus séparé... ? — Page 38, note, lire *Senfft* au lieu de Seufft. — Page 52, ligne 13, lire : *prééminence*, au lieu de proéminence. — Page 71, lire *Charmettes*, et non Chaumettes. — Page 102, ligne 11, lire *hagiographie* au lieu d'agiographie. — Page 154, lire Sainte-Beuve, au lieu de M. de Sainte-Beuve. — Page 206, ligne 3 et passim, lire *Rohrbacher* au lieu de Rochrbacher. — Page 213, ligne 7, lire *Nicole* au lieu de Nicolle. — Page 221, ligne 20, lire : d'*un* critique. — Page 223, ligne 32, lire : *inapplicable* au lieu d'inappliquable. — Page 233, ligne 19, lire *Swedenborg*, au lieu de Swadenborg. — Page 258, ligne 13, lire *mourir* au lieu de mourrir, et note 2 (ou encore page 270 et 271), lire *Wiseman* au lieu de Wisemann. — Page 269, Crétineau-Joly était capable de tout en matière de falsification littéraire. — Page 277, le texte de Mgr Puyol ne porterait-il pas le mot *inexactitude* à la place du mot *exactitude* ? — Page 279, ligne 2, lire : *Quant*, au lieu de quand. — Page 354, ligne 26, lire : comtesse Swetchine. — Page 387, une distraction inexplicable a fait omettre les *Paroles d'un Croyant* dans la liste des œuvres de Lamennais.

22. Supérieur en politique religieuse et sociale, Lamennais manque singulièrement d'originalité en philosophie. On s'en convaincra sans peine dans le volume de Lamennais, *Essai d'un système de philosophie 1830-1831*, que publie, d'après des notes et des manuscrits d'élèves de Lamennais, M. Christian Maréchal, Paris, Bloud, 1906. Lamennais a publié lui-même, en 1840, une *Esquisse d'une philosophie* ; ce travail avait reçu une première forme sous le titre d'*Essai d'un système de philosophie*, mais le manuscrit en est perdu. M. Maréchal a été amené à penser que Lamennais avait dû professer cet « Essai d'un système » au collège de Juilly en 1830-31, et que son cours étant dicté il serait possible de le reconstituer à l'aide de notes prises par ses élèves. C'est à ce travail de reconstitution qu'il s'est livré et semble-t-il avec succès. Il ne saurait être question ici d'analyser ce système qui a pour base la distinction parmi nos connaissances, d'un *ordre de foi* « qui comprend toutes les pensées universellement reconnues pour vraies », et *un ordre de conception* qui comprend toutes les pensées personnelles et individuelles qui n'ont point encore subi l'épreuve d'une confrontation avec la raison générale. On retrouve ici la théorie qui a inspiré les derniers volumes de l'*Essai sur l'indifférence*. A cette vue primordiale, très contestable, se mêlent des vues extrêmement hasardeuses sur toutes les parties de la philosophie mélangée à la théologie. Mais le plus ou moins bien fondé de la philosophie menaisienne ne fait rien à l'affaire. M. Maréchal a mis un soin extrême à nous présenter la première forme de la philosophie de Lamennais et à permettre la comparaison avec sa pensée ultérieure.

23. Nous avons eu déjà l'occasion de présenter à nos lecteurs deux volumes des « Études, Récits et Souvenirs » historiques que M. Émile Ollivier publie avec ce titre : *L'empire libéral* ; Paris, Garnier, in-12

(cf. *Revue*, 1904, p. 361). Les tomes IX et X parus en 1904 sont presque entièrement remplis par l'exposé très détaillé de l'affaire du Luxembourg, qui a occupé d'une façon si absorbante la diplomatie du second Empire en 1866 et 1867. L'auteur en parle comme d'une « aberration ». Enfin, l'affaire du Mexique reçoit sa piteuse conclusion. L'histoire religieuse est intéressée dans le premier volume par deux récits secondaires : celui de l'évacuation de Rome par les troupes françaises à la suite de la convention de septembre. Le gouvernement de Napoléon III se trouvait également embarrassé dans ses rapports avec le royaume d'Italie et avec le pape. Victor-Emmanuel était moins disposé que jamais à renoncer à ses ambitions nationales depuis qu'il trouvait en Allemagne, dans la Prusse, un appui à exploiter contre la France. Le général Fleury, tout habile négociateur qu'il fût, ne parvint pas à faire abaisser au roi d'Italie le drapeau de Rome capitale ; il obtint seulement du cabinet Ricasoli les assurances les plus formelles de laisser le temps dénouer la situation et de montrer en attendant la plus grande bonne volonté au Saint-Siège dans le règlement des affaires ecclésiastiques. D'autre part le pape était un protégé récalcitrant, bien décidé à ne faire aucune concession et à tenir pour inopportunes les réformes que le cabinet de Paris lui soumettait. Dans le mémoire de Moustier sur les réformes souhaitables, venait en septième lieu une « entente large du Souverain Pontife avec ses sujets ». Antonelli de répliquer aussitôt : « Le secrétaire d'État ne comprend pas cet article et ignore quel désaccord peut exister entre le Saint-Père et ses sujets ».

La question du pouvoir temporel et l'exposé des affaires diplomatiques et militaires entre la France, l'Italie et le Saint-Siège remplit environ un tiers du volume suivant. La chute du ministère Ricasoli amène au pouvoir Rattazzi qui s'engage publiquement à l'observation de la convention de septembre, malgré l'occasion de s'en dégager que lui fournit la désertion de nombreux volontaires pontificaux, dits légionnaires d'Antibes. Aussi Garibaldi ne pouvant compter sur la collaboration effective du gouvernement italien entreprend de provoquer une insurrection à Rome même. Son but est différent de celui du gouvernement. Le roi d'Italie veut conquérir Rome pour compléter l'unité italienne ; mais pour Garibaldi la ruine du pouvoir temporel n'est que la préface et le moyen de la ruine d'un pouvoir spirituel, grossièrement attaqué comme « un nid de vipères », une « trace noire de serpents, un vomitonegro » etc. De l'exposé de l'affaire de Mentana ressort bien la place considérable qu'a tenue la protection du Saint-Siège dans la politique du second Empire et avec quel esprit de sincérité Napoléon III l'a maintenue dans la dernière partie de son règne, en tenant obstinément au respect de la convention de septembre.

Les discours, prononcés dans les Chambres françaises à l'occasion du pouvoir temporel et assez longuement analysés par le narrateur, offrent une ample matière aux méditations politiques, et il faut bien reconnaître

que la clairvoyance n'est pas du côté des conservateurs. Le rationalisme politique de M. Thiers est aussi bien en défaut que la foi du catholique Chesnelong. Le premier ne sait pas se tenir au principe qu'il avait émis lui-même et qui présente une maxime si lumineuse de conduite : « Il y a des fautes qu'il faut tenir pour commises et dont il faut faire le point de départ de la politique du jour. » Et les catholiques de leur côté ne s'aperçoivent pas qu'un grand changement se produit autour d'eux dans le monde, que les forces morales gagnent en pouvoir tout ce que perd l'absolutisme des gouvernants, et que la chute du pouvoir temporel bien loin de compromettre l'indépendance du pape allait en devenir la condition et le salut. Le réaliste qui voit juste dans la circonstance est Jules Simon, qui demande ce que vaut une indépendance protégée par les armes de la France : « Le principe de l'intervention à Rome au profit du pouvoir temporel est identique au principe des concordats ; dans les deux cas, c'est un échange de bons offices et d'autorité usurpée entre l'État et l'Église. » On retrouve dans ces discours l'inspiration de Lamartine disant que « les concordats sont des simonies dans lesquelles l'Église et l'État se vendent mutuellement ce qui ne leur appartient pas, et qu'il n'y aura de paix religieuse que dans la séparation graduelle, successive, et le relâchement systématique et général des liens qui unissent l'Église à l'État. » Mais qui donc parmi les catholiques pouvait se soustraire à l'attendrissement et à l'enivrement qui gagnait les têtes lorsque Rouher déclarait : « L'Italie ne s'emparera pas de Rome!... *Jamais!* »

A signaler encore, dans ce volume, les pages consacrées à la campagne menée par Dupanloup contre Duruy à propos de l'enseignement secondaire des filles organisé par ce ministre (p. 286-289), et le chapitre XXIV sur le concordat autrichien et l'indiction du concile. L'auteur a très bien vu que le pape, en n'invitant point les princes à se faire représenter au concile, ne traitait point Napoléon III à l'égal des anciens rois de France. C'était, dit l'auteur, « donner une adhésion de fait à cette séparation de l'Église et de l'Etat proclamée par la Révolution française et récemment réprouvée par le Syllabus ». Il y avait bien une invitation indirecte à coopérer à l'œuvre du concile, mais il eût fallu demander, solliciter l'admission d'un ambassadeur et s'exposer à un refus. Louis Veuillot, en d'éloquents articles, s'empresse de souligner la portée de l'omission, qui équivalait à reconnaître publiquement qu'il n'y avait plus de « couronnes catholiques ».

24. La petite biographie du *Cardinal Lavigerie*, par le vicomte de Colleville (Paris, Béduchaud, 1905), est écrite d'une plume alerte, récapitulant avec enthousiasme les œuvres nombreuses et variées d'une vie bien remplie. L'auteur éprouve un peu de gêne, à la suite du fameux toast qui inaugurait en France la politique du ralliement, pour expliquer les variations politiques du cardinal.

Paris.

Hippolyte Hemmer.

La réforme catholique au XVIIe siècle dans le diocèse de Limoges, par J. Aulagne, vicaire à Saint-Étienne-du-Mont, in-8° de xxxvi-652 p. Paris, H. Champion, et Limoges, Ducourtieux, 1906.

Ce n'est pas un médiocre mérite de M. Aulagne, d'avoir su mener à bonne fin, parmi les occupations du ministère paroissial, cet ouvrage considérable, où il retrace par le menu l'histoire de la réforme ecclésiastique dans l'immense diocèse de Limoges, au xviie siècle. Cette réforme se poursuit sous l'épiscopat et par l'activité de cinq prélats, tous bons, certains même grands évêques : Henri de la Martonie (1587-1618), Raymond de la Martonie (1618-1627), François de la Fayette (1626-1676), Louis de Lascaris d'Urfé (1676-1695), enfin François de Carbonel de Canisy, démissionnaire en 1706. L'auteur a suivi l'ordre chronologique et son volume compte autant de parties que les épiscopats dont il s'occupe ; la principale, de beaucoup, étant consacrée au demi-siècle d'épiscopat de François de la Fayette. Pour chaque évêque, il donne d'abord les renseignements préliminaires (peut-être surabondants) sur sa famille et ses antécédents ; après quoi, il le suit au cours de son épiscopat, groupant les faits sous divers chefs : administration épiscopale, rapports avec le peuple, rapports avec le clergé tant séculier que régulier ; enfin, appréciation d'ensemble. Dans ces chapitres très documentés, l'auteur raconte les nombreuses fondations, témoignages et stimulants tout à la fois de l'esprit de réforme, faites à Limoges et dans le diocèse au cours du xviie siècle ; il décrit et apprécie l'œuvre des collaborateurs que les évêques ont eu le bonheur de rencontrer ou qu'ils ont su s'attacher ; plusieurs sont des hommes de première valeur et de véritables saints. M. Aulagne ne dissimule ni les obstacles et les graves difficultés qui s'opposaient à la réforme du clergé et des communautés religieuses plus encore qu'à celle du peuple, ni l'état déplorable où se trouvait l'Église à la fin des guerres de religion, et qui rendait la réforme si nécessaire. Il nous fait assister à cette œuvre lente et minutieuse qui, sous l'impulsion d'évêques et de prêtres excellents, transforme peu à peu le diocèse de Limoges et l'amène, de très loin, il faut le reconnaître, à une vie chrétienne remarquablement intense et bienfaisante.

L'ouvrage se termine par un tableau d'ensemble de « la vie ecclésiastique et paroissiale dans le diocèse de Limoges au xviie siècle ». On y étudie successivement le chapitre cathédral, si puissamment organisé et qui suscita à ses évêques tant de difficultés et de procès ; le clergé paroissial et son ministère, ainsi que l'institution des prêtres communalistes ; le prosélytisme catholique, spécialement pour la conversion des protestants ; les principales confréries limousines, la réforme dont elles furent l'objet et l'aide qu'elles donnèrent à leur tour à l'œuvre réformatrice ; enfin, au-dessus des confréries, l'œuvre des œuvres, la Compagnie du Saint Sacrement, branche limousine de

la célèbre Compagnie de Paris. On a rejeté en appendice certaines dissertations spéciales, dont deux méritent d'être mentionnées : l'une sur les débats séculaires entre les évêques de Limoges et leur chapitre, l'autre sur l'instruction publique en Limousin.

Pour écrire cette histoire de l'Église de Limoges au XVIIe siècle, l'auteur a compulsé de nombreux matériaux ; il a utilisé les ouvrages et les sources déjà publiés, mais aussi quantité de documents inédits et des imprimés de l'époque, devenus très rares. Il s'est justement préoccupé de rattacher son récit à l'histoire générale de l'Église de France à cette époque où elle fut si vivante et si féconde ; c'est ainsi qu'il met en relief les relations de François de la Fayette avec la cour et son rôle aux assemblées du clergé de 1635 et 1655. De même, la réforme locale des ordres religieux n'est pas présentée à part de celle qui se poursuivait alors, avec plus ou moins de succès, par toute la France. En somme, tout en faisant aux informations de détail la place voulue, M. Aulagne s'est appliqué surtout à écrire le chapitre limousin de l'histoire générale de la réforme catholique en France, histoire qui sera possible lorsque toutes les régions de l'ancienne France posséderont des monographies comme celle-ci.

On pourra relever quelques défauts dans ce gros volume : certains récits auraient pu être présentés d'une manière plus vivante ; certains faits auraient gagné à être autrement groupés ; l'auteur aurait dû, ce me semble, suivre le même plan pour les cinq épiscopats entre lesquels se partage son histoire ; il a employé quelques expressions à peine exactes en parlant de l'organisation bénéficiale du XVIIe siècle, si différente de la nôtre. Mais ce sont là de légers défauts, qui ne diminuent ni la valeur de l'ouvrage, ni sa grande utilité, ni enfin les leçons qu'on peut en tirer pour notre temps.

Paris. A. Boudinhon.

CHRONIQUE BIBLIQUE

I. Ouvrages généraux. — 1. Pour des raisons qui ne tiennent pas toutes à sa valeur intrinsèque, le récent ouvrage de M. A. Houtin, *La question biblique au XXe siècle* (Paris, Nourry, 1906 ; in-8°, 337 pages), est arrivé promptement à sa seconde édition. Il a reçu dans le monde théologique l'accueil qu'il pouvait attendre : les libéraux, israélites ou protestants, lui ont témoigné de la bienveillance ; beaucoup de conservateurs catholiques, intransigeants ou modérés, ont laissé voir un sentiment d'irritation ou d'aigreur qu'ils eussent peut-être mieux fait de réprimer, pour s'en tenir à une appréciation tout objective des sujets traités et de la façon dont l'auteur les a présentés. Autant qu'on en peut juger, les problèmes sont devenus plus aigus ; on peut douter

qu'ils aient été suffisamment éclaircis. Il y aurait néanmoins grande présomption à vouloir y apporter ici plus de lumière. Disons simplement jusqu'à quel point le livre nous semble répondre au titre compréhensif que son auteur lui a donné.

M. Houtin paraît s'être proposé un double but : exposer fidèlement les controverses qui se sont produites en ces dernières années au sujet de la Bible, surtout chez les catholiques à l'occasion de *L'Évangile et l'Église* et d'*Autour d'un petit livre* ; montrer où est la vraie difficulté dans les questions importantes qui ont été soulevées, et comment ces questions bibliques deviennent des questions religieuses intéressant au premier chef l'avenir de l'Église catholique et de la foi chrétienne en général. Il n'est certes pas à blâmer d'avoir voulu mettre un peu de philosophie dans son histoire. Reste à savoir seulement si l'histoire est aussi exacte, et la philosophie aussi profonde qu'il convient.

Sur des faits tout récents, M. Houtin, ne pouvait guère nous donner qu'un reportage documenté. D'une manière générale, il a été assez circonspect dans le choix de ses informations. En ce qui me concerne, je crois pourtant devoir observer qu'il a un peu abusé des interviews que m'ont fait subir les journalistes. Je ne prends la responsabilité d'aucun des propos qui m'ont été attribués, et je ne me tiens pas pour obligé de signaler ce qui, dans ces discours, exprime ma pensée ou la dénature. Mais c'est principalement sur l'exposé analytique de mes opinions que j'aurais des réserves à faire. M. Houtin n'a voulu voir dans mes deux petits livres qu'un système particulier d'apologétique imaginé pour la défense du dogme traditionnel. Dans mon intention, c'était tout autre chose : premièrement, une esquisse et une explication historiques du développement chrétien ; secondement, une philosophie générale de la religion et un essai d'interprétation des formules dogmatiques, symboles officiels et définitions conciliaires, en vue de les accorder, par le sacrifice de la lettre à l'esprit, avec les données de l'histoire et avec la mentalité de nos contemporains. Sur des points particuliers, certaines opinions me sont prêtées que je n'ai jamais soutenues : ainsi, pour sauvegarder la croyance à la résurrection du Christ, j'aurais prétendu que l'historien ne peut démontrer la réalité matérielle d'un fait ; or, si j'ai écrit que « l'historien n'atteint pas le fond des choses », c'était sans égard à la résurrection, et en coordonnant cette impuissance à celle de toutes les sciences expérimentales par rapport à la substance de l'être et à la cause première de tous les phénomènes, de tous ordres, qui se produisent dans l'univers. Quant à la résurrection, j'avais dit que, par sa nature même, elle était en dehors de l'histoire et qu'elle ne pouvait comporter, qu'elle ne comportait pas de démonstration historique. Je défie bien M. Houtin de prouver péremptoirement par l'histoire que le Christ jouit ou non d'un état immortel et glorieux, auprès de Dieu.

Dans son chapitre final, sur la vraie question, M. Houtin aurait pu montrer comment se rattachaient à la critique des Évangiles le problème de la personnalité du Christ et celui de la révélation chrétienne, celui

même de la religion en général et des fondements de la foi. C'était la conclusion logique de son travail, mais peut-être aurait-il dû la préparer autrement dans les chapitres antérieurs. Il s'est rejeté sur le merveilleux des Évangiles, spécialement sur les récits de la conception virginale, comme si cet élément était l'essentiel du christianisme, et que tout fût dit sur une croyance quand on l'a classée dans la catégorie de l'histoire ou dans celle de la légende. Cette méthode de critique ressemble fort à celle des philosophes du XVIIIe siècle, qui est déjà un peu ancienne. On dirait que rien n'est consistant, dans l'ordre de la pensée religieuse, en dehors du pur déisme, et que ce soit, au point de vue d'une saine logique, un crime irrémissible de lier le problème de Dieu à l'histoire des religions, à la vie du christianisme, à la mission historique de Jésus, à la fonction pédagogique de l'Église. Mais qu'est-ce que le Dieu du philosophisme (je m'abstiens délibérément de dire : le Dieu de la philosophie), sinon la conclusion abstraite de considérations purement intellectuelles, et vaut-il vraiment la peine de critiquer avec tant d'amertume toutes les croyances religieuses de l'ordre concret, pour aboutir à l'adoration, d'ailleurs toute platonique, d'une idée qui, si on l'entend bien, n'est pas autre chose qu'un résidu de l'ancienne théologie scolastique, filtré d'abord par l'intelligence de Descartes, puis par celle de Voltaire?

2. *Les conflits de la science et de la Bible* sont un sujet qui n'offre pas en soi plus d'intérêt que les conflits de la science avec Homère. M. l'abbé G. Lefranc a voulu le reprendre pour l'édification des théologiens catholiques (Paris, Nourry, 1906 ; in-12, XII-323 pages). Traitant successivement de la cosmogonie et de la cosmographie, du règne végétal et du règne animal, de l'homme, du déluge, il n'a pas de peine à montrer que la Bible n'est pas au courant de la science moderne. Par-ci par-là, un peu trop de dureté pour « les théories vieillottes » dont nous ont bercés les maîtres de notre éducation cléricale ; un peu de prévention pour la science d'aujourd'hui, qui paraîtra courte demain. Bibliographie abondante. L'auteur cite plusieurs fois, en me l'attribuant, un article de la *Revue du clergé français*, 1er septembre 1901, signé *Bigot, curé de Remenauville*. Remenauville existe, et M. Bigot n'est pas un être de raison ; l'article est bien à lui, je ne veux pas qu'on le lui prenne. Je ne m'explique pas comment M. Lefranc a pu découvrir que, selon moi, les rédacteurs de la Bible ne croyaient pas aux légendes de la Genèse en les racontant. Je n'ai jamais rien avancé de semblable. Mais ils avaient tout de même une assez libre façon d'y croire, puisqu'ils ne se faisaient pas scrupule de les retoucher au besoin. Leur mentalité n'était pas la nôtre, et c'est de cette mentalité qu'on doit tenir compte en appréciant leurs « erreurs ».

3. La lettre de Mgr Douais, évêque de Beauvais, sur *L'étude de la Sainte Écriture* (Paris, Lecoffre, 1905 ; in-12, 83 pages), est conçue dans un esprit très sage et très modéré. Idées traditionnelles avec tendance progressiste. La liste des livres recommandés va jusqu'à la *Revue*

biblique, inclusivement, et aux travaux qui se publient sous son patronage. C'est déjà beaucoup.

4. Reçu *The failure of the "higher criticism of the Bible"* (London, Nisbet, 1905 ; in-8°, VI-198 pages), par M. E. Reich, *doctor juris*, auteur de plusieurs ouvrages, avec la dédicace suivante : « A Monsieur l'abbé Alfred Loisy hommage de l'auteur et prière de lui faire l'honneur de lire ce livre. » On y apprend que la haute critique est condamnée par l'histoire aussi bien que par la religion ; qu'elle n'est ni vraie ni bienfaisante ; qu'elle est la caricature de l'histoire véritable et la profanation de la religion. Tous mes remerciements.

5. Autant qu'on en peut juger par les programmes et les prospectus, la Faculté orientale de l'Université Saint-Joseph, de Beyrouth, tient les promesses de son institution. Voir : *Faculté orientale*, prospectus et programme sommaires (Beyrouth, Imprimerie catholique, 1905 ; in-8°, 9 pages) ; *Bulletin de la Faculté orientale*, année 1904-1905 (in-8°, 24 pages).

6. Le très remarquable ouvrage de M. W. James, *The varieties of religious experience*, vient d'être traduit en français par M. F. Abauzit (avec préface de M. E. Boutroux ; *L'expérience religieuse* ; Paris, Alcan, 1906 ; gr. in-8°, XXIV-449 pages). C'est bien d'expérience qu'il s'agit, de faits religieux. Dans l'introduction, l'auteur traite de la névrose et de la religion, de la religion comme fait psychologique ; dans la première partie, qui a pour objet les faits religieux, il étudie la réalité de l'invisible, l'optimisme religieux, les âmes douloureuses, la volonté partagée, la conversion ; dans la seconde partie, qui a pour objet les fruits de la religion, la sainteté, le mysticisme, la spéculation, la religion pratique. La conclusion explique la valeur de la vie religieuse. Tendance générale à présenter la religion comme une expérience réelle qui n'est pas et ne peut être un objet de science ; à considérer la religion comme un fait psychologique et individuel, et à la négliger comme fait social ; à mettre toute la religion dans le sentiment religieux ; à se défier de la philosophie et de la spéculation théologique. Ainsi a-t-il pu se faire que les dernières pages de ce livre, qui est de tout premier ordre, et comme analyse de la religion dans l'individu, et comme démonstration de ce qu'on peut appeler sa réalité objective et de son efficacité morale, soient consacrées à faire valoir les avantages de l'hypothèse polythéiste.

Le lecteur se pose naturellement les questions que M. Boutroux a si bien formulées dans sa préface : « Qu'est-ce, au fond,... que cette expérience spéciale, dénommée expérience religieuse ?... Ne semble-t-il pas que, de même que Locke et Kant ont institué la critique de l'expérience sensible, il soit légitime et nécessaire, pour un philosophe, de procéder à la critique de l'expérience religieuse ? » Sans doute, et, si délicate que soit cette critique, on ne peut pas la considérer comme impossible, les différentes formes et manifestations du sentiment religieux pouvant être matière d'observation.

« La religion, dit encore M. Boutroux, est-elle, par-dessus tout, un phénomène individuel, ou est-elle le retentissement, dans l'âme individuelle, d'une vie interne commune, d'une certaine nature, qui s'établit dans une société d'hommes ? Ne serait-ce pas cette participation même à une existence plus haute et plus large qui transforme l'individu, et y produit cette orientation comme surnaturelle, ou cette seconde naissance, qui offre à la réflexion une si riche et si sublime matière ? » Et en effet, c'est la société qui *élève* l'homme, au-dessus de l'animal et au-dessus de lui-même, l'individu lui rendant d'ailleurs quelque chose de ce qu'il a reçu, et quelquefois plus qu'il n'a reçu. La religion, en tant qu'élément d'éducation sociale, serait un idéal commun, mais non un idéal abstrait, ce serait une idée force, une réalité puissante, principe et résultat d'une vie spirituelle à laquelle participeraient plus ou moins les membres d'un groupe humain.

« Si la religion, continue M. Boutroux, a sa base dans le sentiment tout nu, comporte-t-elle, à un degré quelconque, vérité ou erreur?... Mais est-ce bien un pur sentiment qui est au fond de la religion et ne serait-ce pas plutôt un sentiment déjà mélangé d'idée et de représentation, donc ayant affaire à la vérité au sens intellectuel du mot? Et encore, si la vérité religieuse, par la place prépondérante qu'y tiennent la vie et l'utilité, a, malgré tout, ses caractères propres, quel est au juste le rapport de cette vérité à la vérité scientifique?... Si la religion doit avoir une valeur universelle, il faut que la vérité en soit liée, de quelque manière intelligible, à celle de la science. Que s'il est désormais démontré que la certitude religieuse, essentiellement pratique, ne peut rentrer dans la certitude scientifique, il convient alors de se demander si la certitude scientifique ne serait pas elle-même un cas et une dérivation de la certitude pratique. Quand on cherche une certitude fondamentale, est-ce dans la connaissance théorique que l'on la trouve, ainsi que l'ont cru les philosophes dits dogmatistes, ou est-ce dans les conditions de l'action proprement dite, dans le possible et dans l'idéal? »

On ne saurait mieux dire. Mais si l'on en vient, avec M. James, à considérer la métaphysique chrétienne comme un mythe abstrait et de plus en plus dépourvu d'efficacité, il faudrait au moins la dépasser en quelque chose et ne pas rétrograder jusqu'à la monolâtrie. Cherchons dans « la conscience subliminale » la source des aspirations religieuses: c'est de là que procèdent aussi les inspirations du génie, que se manifeste l'instinct du mieux en toutes choses, l'appétit de l'idéal. Il n'en reste pas moins que, dans le degré de culture où est parvenue l'humanité civilisée, l'unité du monde moral paraît s'imposer autant que celle du monde physique, de même que la considération de ces deux mondes en une unité supérieure. Si la religion n'est pas, comme telle, une illusion héréditaire, l'influence qui la conserve dans l'humanité ne peut être partagée entre plusieurs grands Esprits, et la difficulté qu'éprouvent la plupart des hommes à s'élever au-dessus de la conception du dieu particulier doit résulter principalement de ce que, chez

le plus grand nombre, la pensée religieuse se maintient dans un cadre plus étroit que ne l'exigerait actuellement la connaissance scientifique de l'univers et de l'humanité. L'analogie entre les vérités scientifiques et les croyances religieuses est incontestable : hypothèses pratiques indéfiniment perfectibles, et qui ne sauraient être tout à fait étrangères les unes aux autres puisqu'elles ont leur commun asile dans l'esprit de l'homme, leur source commune dans cette puissance mystérieuse qui poursuit incessamment, en l'homme et par l'homme, une connaissance plus grande du vrai, une réalisation plus parfaite du bien.

II. Assyriologie. — 1. Les travaux de M. F. Thureau-Dangin sont grandement appréciés par tous les assyriologues de l'étranger. Ils se recommandent en effet par une rigueur de méthode et une prudence de jugement qui en font la sûreté, en même temps que par un caractère original que relève la difficulté particulière de leur objet. Le volume qui vient de paraître, sur les plus anciennes inscriptions de la Chaldée (*Les inscriptions de Sumer et d'Akkad* ; Paris, Leroux, 1905 ; gr. in-8°, 552 pages), ne pourra qu'affermir et accroître la réputation de son auteur. Publié simultanément en français et en allemand, il contient un recueil complet des plus anciennes inscriptions babyloniennes actuellement connues, et dont plusieurs sont traduites pour la première fois. La plus grande place est occupée par les rois et *patésis* de Lagash (Tello), au nombre de vingt et un, entre lesquels Gudéa se distingue par la quantité et l'étendue de ses inscriptions. On voit défiler ensuite les rois et *patésis* de *Gish-ha*, Shuruppak, Kisurra, Kis, Akkad, etc., les plus anciens rois de Shumer et d'Akkad (rois d'Ur, d'Isin, de Larsa). La transcription et la traduction de tous ces textes ont été méticuleusement soignées. Pour les passages dont le sens n'est pas fixé, l'on s'est abstenu des conjectures faciles, aimant mieux laisser quelques bouts de ligne en blanc que de faire illusion au lecteur sur les ressources actuelles de la science assyriologique. En résumé, œuvre de haute science, et base solidement préparée pour la reconstitution de l'histoire de la Chaldée dans la période obscure des origines.

2. Le second volume de l'histoire de la religion babylonienne, par M. M. Jastrow (*Die Religion Babyloniens und Assyriens*, 8-9 Lief. Töpelmann, Giessen, 1905 ; gr. in-8°, 180 pages), commence en un chapitre, du plus haut intérêt, sur les lamentations et les prières de pénitence. Cette littérature est assez abondante, et M. Jastrow en donne de nombreux extraits. Quant à leur structure, ces prières ressemblent bien plus à des litanies qu'aux psaumes hébreux. Le chapitre suivant, non moins important, concerne les oracles.

3. Le titre de l'ouvrage que vient de publier M. P. Jensen (*Das Gilgamesh-Epos in der Weltliteratur*. Erster Band : Die Ursprünge der alttestamentlichen Patriarchen- Propheten- und Befreier-Sage und der neutestamentlichen Jesus-Sage. Strassburg, Trübner, 1906 ; gr. in-8°, xv-1030 pages) nous avertit que ce gros volume est un livre à thèse. La préface nous fait connaître que, la thèse ayant déjà reçu

dans le monde savant, principalement auprès des exégètes, un accueil plus que froid, l'auteur, sans en être autrement flatté ni satisfait, n'en est pas du tout déconcerté ni ébranlé dans sa conviction. Il a fait ses preuves comme assyriologue, et ses travaux lui ont acquis en cette qualité une réputation aussi considérable que méritée. Mais il aborde maintenant l'histoire des religions et l'histoire de la Bible. A mon grand regret, je vais être obligé de me joindre à la foule qui ne sait pas comprendre la thèse et qui ne peut pas l'admettre.

Si M. Jensen s'était contenté de nous dire : « L'épopée de Gilgamès a été pendant des siècles le poème national de l'empire chaldéen ; elle remonte aux âges les plus reculés, ainsi que le prouvent les monuments figurés ; elle a donc dû pénétrer partout où sont parvenues les armes et l'influence de Babylone, conséquemment en Palestine, chez les peuples de Canaan, et aussi en Israël ; elle devait être encore populaire au temps de la captivité ; rien donc d'étonnant à ce qu'on en retrouve des traces dans la littérature biblique ; tout le monde sait qu'on en retrouve d'abord un gros morceau, le déluge, qui se rencontre à la fois dans l'épopée chaldéenne et dans le livre de la Genèse ; mais d'autres débris moins considérables peuvent être signalés avec quelque probabilité, et même certaines analogies, où n'apparaît pas suffisamment un indice de dépendance, pourraient s'expliquer encore par une influence plus ou moins lointaine de l'épopée sur la tradition légendaire d'Israël », — personne n'aurait eu lieu de s'étonner, et le savant orientaliste n'aurait été exposé à la contradiction qu'à propos de tel ou tel rapprochement particulier. Mais il ne nous dit pas cela, et il nous dit bien autre chose. A peu près tous les grands personnages de la Bible, y compris le Christ, sont des Gilgamesh, des Éabani, à moins que ce ne soient des Xisuthros, ou bien les trois en même temps. Et la base de ces rapprochements échappe à l'esprit le plus bienveillant et le plus accoutumé aux comparaisons de ce genre.

Prenons d'abord en exemple l'histoire de Moïse. Gilgamesh obligeait les habitants d'Érek à construire les murs de leur ville : Pharaon condamnait les Israélites à faire des briques pour la construction de ses villes. L'oppression des gens d'Érek cesse par la création du pasteur Éabani, qu'une hiérodule va chercher dans la campagne, et qui contracte amitié avec Gilgamesh : la servitude des Israélites cesse par l'intervention du pasteur Moïse, qui se rend, avec sa femme, du désert en Égypte, et qui rencontre en chemin son frère Aaron, dont il fait son auxiliaire. Gilgamesh et Éabani s'en vont à la montagne des dieux, combattre le roi des Élamites, Humbaba, et, très probablement, ramènent d'Élam la déesse Irnina-Ishtar : Moïse et Aaron viennent avec les Israélites à la montagne de Dieu, Sinaï-Horeb ; ils battent non loin de là les Amalécites ; après quoi, le prêtre Jethro ramène à son gendre Moïse Sippora, femme de celui-ci, qu'il avait renvoyée. Quand Gilgamesh et Éabani sont rentrés à Érek, Gilgamesh rejette l'amour d'Ishtar : peu après que les Israélites se sont éloignés du

Sinaï, Miriam et Aaron reprochent à Moïse d'avoir pris une femme couschite. Après avoir dédaigné Ishtar, Gilgamesh tue le taureau céleste : après l'incident de la femme couschite, le livre des Nombres raconte l'immolation de la vache rousse.....

Les rapprochements continuent, et ne sont pas plus concluants. On en trouverait autant dans n'importe quelle histoire, et les faits divers des journaux en fourniraient des milliers. Qu'est-ce que cela peut prouver? Absolument rien, et M. Jensen aurait pu aussi bien rattacher la Bible entière à son Gilgamesh.

Puisqu'il est allé jusqu'aux Évangiles, donnons encore quelque idée de ses explications. Éabani était dans la campagne, vêtu de peaux, mangeant de l'herbe avec les bêtes: ainsi Jean-Baptiste. Les dieux avaient prescrit à la déesse Aruru la manière de créer Éabani: l'ange Gabriel avait prescrit à Zacharie le régime que devait suivre son fils Jean. Amitié de Gilgamesh et d'Éabani : baptême de Jésus par Jean. Éabani est retourné à sa campagne après s'être lié avec Gilgamesh: Jésus va au désert après son baptême. Le dieu soleil a parlé à Éabani: le diable a parlé à Jésus. Éabani était avec les bêtes: Marc dit la même chose de Jésus. Éabani revient à Érek : Jésus retourne en Galilée. Xisuthros a échappé au déluge: Jésus a calmé la tempête. Ishtar et ses amants: Hérode Antipas et Hérodiade. Gilgamesh a marché contre Humbaba : Jésus est venu à Jérusalem. Ishtar, devant son père Anu, a accusé Gilgamesh de l'avoir insultée : Jésus, devant le grand prêtre, a été accusé de blasphème. On pouvait imaginer Gilgamesh tué par Humbaba: Jésus a été condamné à mort par Pilate. Après le déluge, Xisuthros a été enlevé par les dieux: après sa mort, Jésus ressuscite et monte au ciel.

Ici encore il est inutile d'insister. Le lecteur peut juger. A mon humble avis, voilà beaucoup d'érudition dépensée en pure perte.

III. Introduction biblique. — 1. M. H.-L. Strack est un critique trés circonspect. Il ne se résigne pas encore à voir dans le Code sacerdotal le plus récent document de l'Hexateuque, à contester à David la composition de tous les psaumes qu'on lui attribue, à Salomon toute participation au livre des Proverbes, etc., etc. Son introduction à l'étude de l'Ancien Testament (*Einleitung in das Alte Testament* : sechste Auflage ; München, Beck, 1906 ; gr. in-8°, VIII-256 pages) n'en est pas moins un ouvrage très bien ordonné, très clair, très documenté. Bibliographie complète et soignée. L'auteur fournit tous les renseignements utiles, même ceux dont on peut se servir pour n'être pas de son avis.

2. Le second volume de l'introduction spéciale à l'étude du Nouveau Testament, de M. F.-E. Gigot (*Special Introduction to the Study of the Old Testament* ; part II ; New-York, Benziger, 1906 ; in-8°, 505 pages, avec *imprimatur* de l'archevêque de New-York) a pour objet les livres didactiques et prophétiques. Bonne analyse des écrits bibliques ; exposition claire, impartiale, critique, des diverses opinions concernant leur origine et leur composition. Grande réserve sur cer-

tains points, par exemple, la date du livre de Job, qu'on laisse incertaine entre l'époque de Salomon et les temps postexiliens ; l'origine et la date des Psaumes, des Proverbes. Cependant l'Ecclésiaste est enlevé à Salomon, — toute une armée d'exégètes catholiques, dont plusieurs jésuites, est citée à l'appui de cette « nouveauté », — et l'on n'hésite pas à placer la composition du livre au temps de la domination grecque, vers l'an 200 ; mais la prudence revient avec la question d'intégrité, sur laquelle on ne se prononce pas. Il paraît bien cependant qu'on abandonne l'authenticité salomonienne du Cantique ; seulement on paraît vouloir en maintenir le sens typologique. L'interprétation figurée doit être, en effet, très ancienne, car elle explique l'insertion du livre dans le canon ; elle n'en paraît pas moins aussi étrangère que possible au texte même. La seconde partie d'Isaïe est renvoyée sans hésitation à la fin de la captivité ; mais on ne se prononce pas sur la date des morceaux contestés de la première partie. On admet que certaines additions ont été faites au livre de Jérémie après la mort de ce prophète ; on paraît disposé à ne pas lui attribuer les Lamentations ; on abandonne l'Épître de Jérémie ; pour Baruch, on se contente, après avoir exposé les arguments qui militent contre l'authenticité, de dire qu'il pourrait être apocryphe sans dommage pour l'inspiration divine ; il en est à peu près de même pour Daniel, mais on incline à faire composer les fragments deutéro-canoniques vers 160 avant notre ère ; on ne se résout pas à enlever à Nahum le cantique qui se trouve au début de sa prophétie ; on laisse percer un peu plus de défiance à l'égard du cantique d'Habacuc ; on considère les derniers chapitres de Zacharie (IX-XIV) comme une addition au livre de ce prophète ; Jonas serait une sorte d'allégorie fondée plus ou moins sur un fait historique (il serait peut-être indiscret de demander lequel). En résumé, excellent livre d'enseignement, qui n'a pas son pareil en France dans les séminaires catholiques.

3. On discute depuis longtemps sur les origines du canon biblique de l'Ancien Testament. M. G. Hölscher (*Kanonisch und Apokryph. Ein Kapitel aus der Geschichte des alttestestamentlichen Kanons.* Leipzig, Deichert, 1905 ; in-8, VIII-77 pages) traite le sujet d'une manière neuve et propose une explication assez vraisemblable. Il pose en principe que les étapes successives de la collection ne sont pas celles de la canonicité, puis il essaie de montrer comment l'idée du canon s'est affirmée au cours du premier siècle avant notre ère, par une sorte de réaction contre le mouvement apocalyptique d'où le christianisme devait sortir, à peu près comme le canon du Nouveau Testament s'est constitué en réaction contre le mouvement gnostique. Très remarquable travail, mais en partie conjectural.

4. On ne peut que se féliciter de voir paraître une nouvelle édition, revue et augmentée, de l'excellente introduction au Nouveau Testament qu'a publiée M. A. Jülicher (*Einleitung in das Neue Testament ;* fünfte

Auflage ; Tübingen, Mohr, 1906 ; in-8, xvi-581 pages. Sur l'édition précédente, voir *Revue*, 1901, pp. 279-283). Soigneusement tenue au courant des plus récents travaux, bien ordonnée, clairement rédigée, cette œuvre est de tout premier ordre. Je ne vois pas que nous ayons rien de comparable en français. Lire, pp. 338-341, une critique des conclusions récemment proposées par Wellhausen touchant l'origine et le caractère des trois premiers Évangiles, spécialement de la préférence donnée à Marc sur le recueil de discours qu'ont exploité Matthieu et Luc.

5. Le gros volume du P. C. Pesch, S. J., sur l'inspiration de l'Écriture (*De inspiratione sacrae Scripturae*; Freiburg. i. B. Herder, 1906, gr. in-8, xii-653 pages), contient une partie historique et une partie dogmatique ; mais il va de soi que le point de vue dogmatique, et d'une dogmatique scolastiquement irréprochable, domine aussi la première partie. Toutefois celle-ci, étant faite surtout de citations, a une assez grande valeur documentaire. Le souci de l'exactitude bibliographique n'y est pas poussé à l'extrême. Par exemple, l'auteur, n'ayant eu sans doute entre les mains que la dernière édition de mes *Études bibliques* (1901), néglige la date de publication des articles qui y sont contenus, et, par la place qu'il m'assigne dans les *disputationes recentissimae*, rajeunit mes « erreurs » de huit ou dix ans. Il paraît que mon « *error fundamentalis* » consiste à croire « aliquid esse historice verum quod sit dogmatice falsum, et vice versa » ; seulement le bon Père ajoute : « etsi hoc non tam simpliciter exprimit, sed solum postulat ut sibi ut historico concedatur quod theologice admitti nequeat. » C'est déjà beaucoup de n'avoir pas dit *simpliciter* une pareille ineptie. Mais j'ai aussi la consolation de ne l'avoir jamais admise implicitement. J'ai toujours pensé, et je pense encore, que ce qui est faux en histoire est faux partout ; ce que j'ai toujours demandé, d'ailleurs inutilement, aux théologiens, était de vouloir bien ne pas trancher, au nom de leurs principes *a priori*, les questions de fait, qui relèvent de la critique historique. J'ai essayé pareillement, et sans y mieux réussir, de leur faire entendre qu'un dogme tel que celui de la création *ex nihilo* avait sa valeur indépendante du sens qui s'attache au mot « créer » dans la formule initiale de la Genèse, en sorte que, si l'exégète est forcé de reconnaître que l'hagiographe ne remonte pas au delà du chaos, le théologien n'est pas obligé pour cela de soutenir que Dieu n'a pas créé la matière. S'ensuit-il que, d'après l'histoire, Dieu ait seulement organisé le chaos, tandis que, d'après le dogme, il a tiré le monde du néant; que je nie la création absolue comme historien, et que je l'admette comme théologien? Comme historien, j'ignore la solution vraie de ce problème métaphysique ; je sais seulement comment on a, au cours des âges, posé et résolu la question de l'origine du monde. Et dans la petite mesure où je me risque à philosopher, je pense que la doctrine théologique de la création est encore susceptible d'amendement. Ainsi je ne cours pas grand risque d'admettre deux vérités contradictoires

sur ce point. Cela n'empêchera pas, j'en suis sûr, la présente explication d'être comme non avenue, et mon « error fundamentalis » sera signalée encore dans mille ans par les bons manuels de théologie scolastique, s'il s'en publie toujours en ce temps-là.

IV. Grammaire hébraïque. Métrique biblique. Éditions et traductions. Critique textuelle. — 1. C'est avec la plus vive satisfaction que nous pouvons annoncer une très bonne grammaire hébraïque, écrite en français, par M. J. Touzard, de Saint-Sulpice (*Grammaire hébraïque abrégée*, précédée des premiers éléments, accompagnés d'exercices à l'usage des commençants ; Paris, Lecoffre, 1905 ; in-8, xxiv-395 et 40 pages). Tout de même le titre de l'ouvrage est un peu long et surchargé. Le contenu est excellent. Livre conçu de façon très pratique, par un homme compétent, qui a l'habitude de l'enseignement. Mais, pour une grammaire abrégée, ce n'est pas précisément une grammaire abrégée,... à moins que M. Touzard ne se propose de nous donner pour grammaire complète un gros in-folio.

2. M. E. Sievers poursuit courageusement son grand travail sur la métrique biblique, et l'on sait qu'il applique son système non seulement aux morceaux poétiques, caractérisés comme tels par leur objet et par un parallélisme régulier, mais à une grande partie des récits bibliques de l'Ancien Testament (voir *Revue*, VIII, 268). Cette fois, c'est la Genèse tout entière, dont il nous donne le texte imprimé selon la métrique nouvelle, et transcrit de même en caractères latins, le tout suivi d'un commentaire très copieux et très serré (*Metrische Studien*, II. *Die hebräische Genesis*. Erster Teil : Texte. Zweiter Teil : Zur Quellenscheidung und Textkritik. Leipzig, Teubner, 1904 et 1905 ; deux fascicules in-4, 394 pages). Il ne semble pas qu'un si grand effort aboutisse à des résultats bien certains. Un fait qui semblerait, à première vue, plaider en faveur du système, à savoir la conformité générale des conclusions de M. Sievers avec celles des exégètes critiques pour la distinction des sources, est loin d'être décisif, si l'on considère que le sectionnement du métricien a été, dans une certaine mesure et nécessairement, aidé par celui des critiques, et qu'une différence de style, portant aussi bien sur la structure et le rythme des phrases que sur le vocabulaire, correspond réellement à la différence des sources. Il y avait une cadence de la prose dans les vieux récits légendaires ; mais la répartition du texte en lignes parallèles et régulièrement proportionnées ne s'impose pas, et elle serait plutôt contredite en maint endroit par la construction logique des phrases que l'on veut découper. Les remarques de M. Sievers ne laissent pas d'avoir leur utilité pour la critique et l'interprétation des morceaux qu'il a étudiés.

3. L'excellente édition de la Bible hébraïque, publiée sous la direction de M. R. Kittel est maintenant complète *Biblia hebraica*. Pars II. Leipzig, Hinrichs, 1906 ; in-8, pp. 553-1320. Sur la première partie, voir *Revue*, 1905, p. 417. La seconde partie contient les derniers Pro-

phètes et les Hagiographes. Bonne distribution du texte dans les livres prophétiques et poétiques ; annotation soignée ; très utile publication.

4. Le premier volume du catalogue des manuscrits hébreux de la Bodléienne mentionnait les acquisitions faites par la Bibliothèque jusqu'en 1886. Depuis ce temps, le trésor s'est accru dans des proportions considérables, spécialement depuis 1890, par de nombreux fragments provenant de la *geniza* d'une ancienne synagogue, au Caire. On sait que parmi ces fragments s'est retrouvée la majeure partie du texte hébreu de l'Ecclésiastique. D'où opportunité de compléter le catalogue en dressant l'inventaire de ces richesses. M. A. Neubauer s'appliqua d'abord à ce travail, mais il fut empêché par sa santé de le continuer. M. A.-E. Cowley lui fut adjoint comme auxiliaire et le remplaça définitivement au terme de l'année 1899. C'est par les soins de ce savant que paraît le nouveau catalogue (*Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, Vol. II. Oxford, Clarendon Press, 1906; in-4, xvi-544 pages), qui, par ses notices succinctes mais complètes et détaillées, avec son copieux index général et son index hébreu-arabe, fournit aux travailleurs une mine de renseignements et un précieux instrument de recherches.

5. En attendant qu'il nous donne une édition critique de la Peschito d'Isaïe, M. G. Dietrich nous en fournit pour ainsi dire les matériaux dans une collation des mss. existant dans les bibliothèques d'Europe, et des éditions publiées jusqu'à ce jour (*Ein Apparatus criticus zur Peshitto zum Propheten Jesaia*; Giessen, Töpelmann, 1905, in-8; xxxii-222 pages. *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, VIII). Les éditions sont au nombre de cinq. Les mss. dont on a relevé les variantes sont au nombre de vingt-huit, onze nestoriens et dix-sept jacobites. On a relevé aussi les variantes qu'offrent les citations d'Aphraates, de saint Éphrem et des scholies de Bar-Hebraeus. Très peu de variantes notables, sauf dans les citations des auteurs les plus anciens. Travail de longue patience. A propos de la moindre variante, on indique le partage des autorités. La publication d'un texte, avec indication des variantes par rapport à celui-ci, aurait tenu moins de place et n'aurait en rien diminué l'utilité de la publication.

6. « Théodore Abou-Kurra, le dernier des docteurs de l'Église grecque, est regardé comme le premier parmi les écrivains melchites qui représentent la foi catholique dans ce pays. » Ainsi s'exprime le P. Constantin Bacha dans la préface qu'il consacre à *un traité des œuvres de Théodore Abou-Kurra, évêque de Haran* (publié en original et traduit en français pour la première fois; Paris, Leroux, 1905; in-8, 47 et 31 pages). La carrière de cet Abou-Kurra se place dans la seconde moitié du viiie siècle et au commencement du ixe. Le traité que publie le P. Bacha est une sorte de démonstration catholique contre les Juifs et contre les hérétiques. Il ne manque pas d'intérêt pour l'histoire des dogmes et de l'apologétique. La traduction française est d'une lecture très facile.

7. Le texte du cantique de Débora (Jug. v) est altéré en beaucoup d'endroits. Après bien d'autres, le P. Zapletal entreprend de l'améliorer (*Das Deboralied*; Fribourg, Gschwend, 1905; in-8, viii-52 pages). Il propose un certain nombre de corrections ingénieuses qui ont leur probabilité. D'autres semblent assez risquées et peu satisfaisantes, par exemple, v. 7 : « On manquait de fruits en Israël ; on manquait de lentilles et d'orge. » La transposition du v. 2 entre les vv. 4 et 5 ne paraît pas non plus très heureuse.

Très intéressante étude du même auteur sur l'histoire de Samson (*Der biblische Samson*; Fribourg, Gschwend, 1906; in-8, 80 pages). Bonne traduction; remarques originales sur le caractère métrique des discours; scepticisme assez justifié à l'égard des interprétations mythologiques tentées jusqu'a ce jour sur cette curieuse légende.

8. C'est venir en aide à l'exégèse biblique, même, et l'on peut presque dire surtout, à l'exégèse du Nouveau Testament, que de rendre plus accessibles, au moyen d'une traduction, les œuvres les plus importantes de l'ancienne littérature rabbinique. Il faut donc savoir gré à M. P. Fiebig d'éditer en traduction allemande le traité de la Mischna relatif au jour de l'Expiation (*Joma. Der Mischnatraktat « Versöhnungstag » ins Deutsche übersetzt*; Tübingen, Mohr, 1905; in-8, 34 pages). Notes érudites et rapprochements intéressants avec l'Épître aux Hébreux.

Du même éditeur, traduction, avec notes, du *Pirquê aboth*, recueil de sentences des plus anciens rabbins, très utile pour la comparaison avec l'enseignement évangélique (*Pirque Aboth. Der Mischnatractat.* « Sprüche der Väter » ins Deutsche übersetzt; Tübingen, Mohr, 1906, in-8, 43 pages).

9. Sous ce titre général : *Documents pour l'étude de la Bible*, M. l'abbé F. Martin, professeur de langues orientales à l'Institut catholique de Paris, entreprend de vulgariser par des traductions françaises, accompagnées d'introductions et de notes, les textes anciens, épigraphiques et autres, qui peuvent éclairer l'interprétation historique de la Bible. Il commence par les apocryphes de l'Ancien Testament (ceux que l'exégèse protestante appelle communément pseudépigraphes). Les collaborateurs de M. Martin offrent toutes les garanties de compétence. Pour Hénoch (*Le livre d'Hénoch*, traduit sur le texte éthiopien; Paris, Letouzey, 1906, in-8, cii-319 pages), il s'est associé ses élèves éthiopisants et s'est donné la satisfaction paternelle d'imprimer leurs noms (MM. Delaporte, Françon, Legris, Pressoir) sur la couverture de l'ouvrage. Ce spécimen fait très bien augurer d'une publication qui a sa raison d'être. En disant beaucoup de choses à côté de la Bible, on finira par mettre les lecteurs en état de comprendre ce qui est dedans. Le livre d'Hénoch, en particulier, est précieux pour l'intelligence du mouvement messianique et des idées courantes dans le judaïsme palestinien, un peu avant l'apparition du christianisme. L'introduction de M. Martin contient une bonne étude sur les doctrines et une analyse

très attentive de la composition. L'auteur est parfaitement instruit de la littérature assez abondante qui concerne son sujet ; il discute fort critiquement l'origine de la compilation hénochite, plaçant la rédaction des diverses parties entre l'an 170 environ et l'an 64 avant Jésus-Christ, et il donne un tableau très complet des passages d'Hénoch et du Nouveau Testament qui présentent une affinité indiscutable. La traduction semblerait accuser, en quelques menus détails, un peu d'inexpérience littéraire ; peut-être aurait-on pu la rendre plus correcte sans rien sacrifier de son exactitude. On a d'ailleurs eu soin d'y joindre non seulement des notes exégétiques et des références bibliques, mais un véritable apparat critique : traduction des variantes des manuscrits éthiopiens et du fragment grec de Bouriant. Utile et louable publication.

10. M. A. Merx poursuit courageusement son examen critique de la version syriaque du Sinaï ; après les notes sur Matthieu (voir *Revue*, IX, 75-77), voici venir les notes sur Marc et sur Luc (*Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte*. Zweiter Teil, Erläuterungen ; zweite Hälfte, das Evangelium Markus und Lukas ; Berlin, Reimer, 1905 ; gr. in-8, x-545 pages).

Cet important travail de critique textuelle commence par une déclaration d'un autre ordre : il ne s'agit pas, nous dit-on, d'expliquer la conscience messianique de Jésus, mais comment on en est venu à placer la personne de Jésus sous un schéma messianique qui lui est étranger. Quelle que soit la valeur de cette idée générale, et, pour ma part, je la crois radicalement fausse, mieux vaudrait aborder la critique des textes sans un semblable parti pris. La méthode est restée la même que dans le précédent volume, et mainte leçon de la version sinaïtique est vantée, dont on pourrait plutôt contester l'excellence.

Certaines remarques n'en sont pas moins très dignes de considération. Par exemple, M. Merx observe, à propos de Marc xii, 38-40, assez médiocre abrégé du grand discours contre les pharisiens (Matth. xxiii), que l'auteur de ce résumé n'avait pas une connaissance directe des difficultés que le ministère de Jésus avait rencontrées, et n'y prenait pas l'intérêt d'un témoin. Il est vrai aussi que les descriptions de Marc ne sont pas toujours l'expression des souvenirs traditionnels et qu'elles les ont plutôt recouverts. Il est vrai encore que, dans le troisième Évangile, la représentation de l'activité réelle de Jésus auprès des Juifs se transforme par la perspective de son rôle universel.

Dans le ms. lat. *b*, Luc, i, 38 se lit à la place de i, 34. M. Merx observe que cela fait une meilleure suite, et il garde le v. 35 sans l'entendre de la conception virginale. S'il faut tenir compte de ce témoignage isolé, le plus vraisemblable serait que les vv. 34-35 ayant été ajoutés après coup pour introduire l'idée de la conception virginale, la suite primitive était fournie par 33, 38 *a*, 36-37 (avec la formule d'introduction de 35), 38 *b*. — Les mots ἀρχόμενος et ὡς ἐνομίζετο seraient des gloses dans Luc, iii, 23. Les variantes des anciens témoins le donnent à penser, et il est sûr que la généalogie de Luc, pas plus que celle de Mat-

thieu, n'a été construite en vue d'une filiation interprétative. Mais il est moins facile de décider si les gloses appartiennent à la rédaction définitive de l'Evangile, si elles sont gloses par rapport à la source, ou si elles sont postérieures à cette rédaction, si elles sont gloses par rapport au travail de l'évangéliste. Il est vrai que le travail rédactionnel paraît avoir été assez complexe pour que l'écart entre ces deux hypothèses se ramène à peu de chose dans la réalité. — Discussion très embrouillée de Luc, XXII, 14-20. Le texte ordinaire serait primitif, en parfait rapport avec le rituel pascal, ce qui ne l'empêcherait pas de signifier une rupture consciente et complète avec le judaïsme. Il la signifie, en effet, dans le v. 20; mais les vv. 15-18 n'impliquent pas la moindre rupture. Paul sans doute est primitif par rapport aux Synoptiques pour ce qui regarde les vv. 19-20 (Marc, XIV, 22-24; Matth., XXVI, 26-28, mais Luc, 15-18 (sauf la mention de la pâque) et Marc, XIV, 25 (Matth. XXVI, 29) représentent un souvenir historique plus ancien que la description théologico-symbolique de Paul. Si le texte ordinaire de Luc était primitif, on ne voit pas comment les corrections, dont le but aurait été de conformer le troisième Évangile aux deux premiers, auraient précisément altéré ou supprimé la partie de son texte qui se rapprochait le plus de ceux-ci. Le vrai remède était la suppression des vv. 17-18, qu'on a risquée dans la Peschito, et l'amalgame qu'on trouve dans la version sinaïtique et dans celle de Cureton s'explique par un effort pour accorder le texte du ms. D avec Matthieu et Marc, en le complétant par des emprunts au texte ordinaire de Luc.

V. Exégèse de l'Ancien Testament. — 1. Les tendances et les opinions de M. H. Strack, dans son commentaire de la Genèse (*Die Genesis übersetzt und ausgelegt*. Zweite Auflage. München, Beck, 1905; gr. in-8, XII-180 pages) sont d'une critique essentiellement conservatrice. Le docte exégète admet la distinction des sources, mais il s'efforce d'en réduire les conséquences au minimum. Il risque des arguments comme celui-ci : puisqu'un rédacteur consciencieux a cru pouvoir compiler ces documents, c'est qu'il n'y voyait pas de contradictions flagrantes. Mais la Bible ne contient-elle pas encore certaines contradictions flagrantes que des interprètes éminemment consciencieux ne veulent pas reconnaître? Les compilateurs de l'Écriture ont eu, suivant les cas, alternativement ou simultanément, le tour de main preste, et l'esprit accommodant. Les rapports, que l'on tâche de réduire le plus possible, entre le récit biblique de la création et les textes cunéiformes ne seraient pas à expliquer par une dépendance de la tradition israélite à l'égard de la tradition babylonienne, mais par une dépendance commune à l'égard d'une tradition plus ancienne encore que celle de la Chaldée. Pure, vénérable ... et insaisissable tradition. L'ordre suivi dans le récit de la création serait un ordre fondé sur la nature des choses, non chronologique, mais très compatible avec l'historicité (!?) de la narration. La malédiction du serpent montrerait clairement (à l'encontre de ce qu'elle signifie) qu'un être spirituel est

visé derrière le funeste reptile. Si le récit du premier péché n'existait pas, nous devrions supposer à l'origine quelque chose de semblable, pour expliquer la présence du péché dans le monde ..... Ce commentaire a néanmoins une assez grande valeur au point de vue de l'interprétation grammaticale et littérale du texte.

2. Lire dans le *Journal of theological Studies*, juillet 1906 p. 481-580), un article de M. R. H. Kennett sur la date du Deutéronome. Argumentation très ingénieuse, très conjecturale aussi, en vue d'établir que le Deutéronome ne remonte pas au temps de Josias, mais qu'il a été composé dans les derniers temps de la captivité, en Palestine. Les aperçus de l'auteur sur les relations qui ont pu exister entre les Judéens demeurés en Palestine et les Israélites du nord, ne manquent pas de vraisemblance, mais ne se fondent sur aucun témoignage. Le rapport du Deutéronome (c'est-à-dire d'une partie notable et principale de ce livre avec la réforme de Josias paraît encore plus probable que les hypothèses de M. K., et l'on croira difficilement que le livre découvert dans le temple et présenté au roi ait été un recueil de prédication prophétique.

3. M. L. Venetianer propose une nouvelle explication de la fameuse vision d'Ézéchiel (*Ezechiels Vision und die salomonischen Wasserbecken*; Budapest, Kilian, 1906; in-8, 40 pages). Il entreprend d'abord de rectifier le sens du mot *ofan* dans la description des récipients qui étaient adjoints à la mer d'airain dans le temple de Salomon. On croyait ces récipients montés sur des roues. Mais selon M. V., *ofan* signifierait « rigole », « conduit »; les récipients auraient été reliés au grand réservoir et entre eux par des conduits. Par suite il n'y aurait pas non plus de roues dans la vision d'Ézéchiel, mais un seul être à quatre têtes, entouré, à mi-hauteur, d'une rigole en demi-cercle figurant l'eau vive du temple, et surmonté d'un autre demi-cercle figurant le firmament. Comme tout cela ne va pas sans d'assez nombreuses corrections dans les textes, et ne donne pas, pour finir, une représentation bien satisfaisante, on peut craindre que l'hypothèse de M. Venetianer, nonobstant certains rapprochements ingénieux, mais peu concluants, avec l'assyriologie, ne trouve pas grand crédit auprès des exégètes.

4. Édition critique, traduction et commentaire du texte d'Habacuc, par M. B. Duhm (*Das Buch Habakuk*; Tubingen, Mohr, 1906; gr. in-8, 101 pages); ingénieux essai, plus ingénieux peut-être que convaincant, pour sauvegarder l'unité du livret traditionnel et en rattacher l'origine à la conquête d'Alexandre. Le malheur est que les Grecs n'y sont pas mentionnés, et que M. Duhm est obligé de les substituer aux Chaldéens. Il demeure, semble-t-il, plus probable, qu'un ancien oracle a été encadré entre deux psaumes (Hab. i, 2-4, 12, 13; ii, 1-4; iii), pour lui donner corps dans le recueil des Douze prophètes. A consulter pour l'étude du rythme poétique et la critique du texte.

5. Dans ces derniers temps, M. S. Minocchi a publié divers travaux, très remarquables, sur les Psaumes (*I Salmi messianici*; extrait de la

Revue biblique, avril 1903; Paris, Lecoffre, gr. in-8, 22 pages. *Storia dei salmi e dell'idea messianica*; extrait des *Studi religiosi*, 1902-1904; Firenze, 1904; gr. in-8, 144 pages. *I Salmi tradotti dal testo originale e commentati*; secunda edizione interamente nuova; Roma, Pustet 1905; in-12, xxxii-448 pages. *Il Salterio davidico*, nuove ricerche di critica biblica; extrait des *Studi religiosi*, 1905; gr. in-8, 24 pages). Ces travaux se complètent mutuellement; les plus importants sont l'histoire générale des Psaumes et le commentaire.

Le premier est formé de cinq conférences sur la poésie religieuse des Hébreux antérieure aux Psaumes; sur la poésie des Psaumes avant la captivité; sur les psaumes de l'époque persane; sur ceux de l'époque grecque; sur la dernière époque des Psaumes. Large exposé, facile à lire et d'un grand intérêt. Il est dit, à la fin de la première conférence, que le *Iashar* pouvait contenir des hymnes religieux et même liturgiques : cela résulterait de I Rois, viii, 12. Mais le passage dont il s'agit paraît avoir été emprunté à un poème de la création, et détourné de sa signification primitive pour s'appliquer à la construction du temple. L'attribution du Ps. xviii à David, dans la seconde conférence, paraît insuffisamment démontrée: ce poème ne manque pas d'unité; s'il contient des parties visiblement postexiliennes, c'est que le tout est postexilien. Très peu de psaumes ou fragments de psaumes sont antérieurs à la captivité : M. Minocchi cite, et sans doute avec raison, le Ps. xxix; avec beaucoup de probabilité, Ps. xxiv, 7-10. L'hypothèse d'un psalmiste postexilien qui, un peu avant la réforme d'Esdras et de Néhémie, aurait composé, dans la manière de David (ou censée telle), et sous son nom, la majeure partie des psaumes attribués an fondateur de la monarchie judéenne, ne manque pas de vraisemblance; mais peut-être vaudrait-il mieux admettre l'existence d'un groupe de psalmistes écrivant dans le même style. Un certain nombre de psaumes sont rattachés à la persécution d'Antiochus Épiphane et au temps des Hasmonéens; le recueil général aurait été définitivement constitué sous Simon Machabée.

Le commentaire est pourvu d'une introduction générale assez courte, la *Storia dei Salmi* pouvant en tenir lieu. Mais chaque psaume est pourvu d'une petite introduction spéciale où sont discutés l'origine, la date et le rythme de la pièce. La traduction, très élégante en italien, est faite sur l'hébreu soigneusement critiqué. Les notes explicatives sont très utiles et sobrement rédigées. Par-ci par-là on croit sentir l'intention de se mettre en règle avec la théologie officielle et avec l'autorité qui a donné l'*imprimatur*. Il y a bien un peu d'équivoque dans « les prérogatives surhumaines » attribuées au roi-Messie du Ps. ii, 7. Et fallait-il se donner tant de peine pour expliquer comment le Christ a pu citer en parole de David le Ps. cx, qui n'est pas de David ? Ma témérité ne serait probablement jamais allée jusqu'à supposer que Ps. ii, 7 *c* : « Je t'ai engendré aujourd'hui », serait une interpolation dont la vraie place est au Ps. cx, à la fin du v. 3. La reconstitution de ce dernier verset par M. Minocchi me paraît bien incertaine

quant à la forme, mais l'idée générale est vraisemblable. Je lirais aussi très volontiers avec lui, au v. 4 : « Tu es prêtre du Très-Haut » (ce qui est presque exigé par la mention de Melchisédech), au lieu de : « Tu es prêtre à jamais. »

6. Important travail de M. C. A. Briggs sur les Psaumes, introduction et partie du commentaire (*A critical and exegetical Commentary on the Books of Psalms*, vol. I ; New-York, Scribner, 1906 ; in-8, cx-422 pages ; fait partie de l'*International critical Commentary*). Dans l'introduction, l'auteur traite du texte et des versions, de l'origine des psaumes et du psautier, de la canonicité des psaumes, de leur interprétation. Cette partie est remarquablement documentée. Mais l'histoire des collections partielles qui ont précédé la collection générale est exposée sans doute avec plus de détails et surtout plus d'assurance que ne le comportent les indices sur lesquels on peut s'appuyer pour la reconstituer. La critique de M. Briggs est relativement conservatrice : il attribue quelques psaumes à David, place la composition d'un assez grand nombre avant la captivité, celle de la plus forte partie au temps de la domination persane, plusieurs encore au temps de la domination grecque, quelques-uns seulement au temps des Machabées. Très grande place faite à la métrique et à la strophique pour la correction du texte. Peut-être y a-t-il un peu abus : ainsi dans le Ps. I, le v. 3 est éliminé comme détruisant la correspondance des deux strophes dont se composerait le morceau ; et pourtant la comparaison du juste avec l'arbre planté près d'un cours d'eau semble parallèle à la comparaison du méchant avec la paille emportée par le vent. La forme que prend l'idée messianique dans le Ps. II ne permet guère de l'attribuer au temps de Josias, comme le voudrait M. Briggs : on ne se représente pas trop Jérémie ni même ses adversaires, les prophètes optimistes et nationalistes, annonçant au roi de Juda l'empire du monde ; mais de telles espérances ont pu se manifester au temps des princes hasmonéens. Écarter les vv. 21-28, 45*b*-46, 50 du Ps. XVIII, substituer : « Y-a-t-il un Dieu *comme* Iahvé, un rocher comme notre Dieu ? » à : « Y a-t-il *un autre* dieu que Iahvé, *un autre* rocher que notre Dieu », pour maintenir l'origine davidique du psaume, peut sembler d'une critique trop libre. Que Ps. XXIV, 7-10, ne convienne qu'à l'entrée solennelle de l'arche à Jérusalem, au temps de David, on pourrait le contester. Le morceau est ancien, mais on ne sait réellement pas si l'arche ne sortit plus jamais à partir de cette époque, ne fût-ce que pour des processions liturgiques ; ce serait peut-être s'avancer assez que de rattacher ce fragment au culte préexilien. Commentaire substantiel clair, érudit. Le présent volume contient les cinquante premiers psaumes.

Garnay, près Dreux.

ALFRED LOISY.

INDEX ALPHABÉTIQUE

Abercius, 249.
Abou-Kurra (Th.), 580.
Acta martyrum, 249, 255, 258.
Actes des Apôtres, 68.
Aétius, 12.
Ageorges, 486.
Alban (saint), 266.
Allard (P.), 271, 277, 464.
aloges, 142.
Ambroise, 139, 465.
Anaxagore, 321, 335.
Anaximandre, 12.
Andocide, 289.
Antoine ermite, 189.
Apocalypse de Jean, 70.
apologistes, 354.
Archambault (G.), 250.
architecture, 461.
Aristophane, 7.
Arménie, 378.
Arnaud (Angélique), 174.
Arnold (C.-F.), 474.
Asmus (R.), 275.
Assyriologie, 574.
astrologie, 24.
Athanase, 90, 189.
athéisme, 257.
Attilio, 82.
Augar, 257.
Augustin, 139.
Aulagne (J.), 568.

Babelon, 273.
Babylonie, 574.
Bacha (C.), 580.
Baeumer (S.), 383.
baptême, 223, 255.
Bas (G.), 463.
Basile de Césarée, 136, 464.
basiliques, 369, 461.
Baudrillart (Alfred), 557.
Baumstark (A.), 381.
Bède, 266.
Bellay (Jean du), 473.
Bellay (Joachim du), 472.
Bénigne (saint), 266, 267.
Bernardin de Sienne, 473.
Bible, 56, 72, 576.
biblique (question), 569.
Biron (R.), 383.
Bodhi, 430.
Bodléienne (bibliothèque), 580.
Boniface VIII, 485.
Bossuet, 485.
bouddhisme, 430.
Boudinhon, 270, 373.
Bourrilly, 473.
Bousnaia, 247.
Boutard, 562.
Bréhier, 461.
bréviaire, 383.
Briggs (C.-A), 67, 586.
Broglie (de), 466.
Buhl (F.), 72.
Butler, 241.

Callewaert, 258.
Calliste, 521.
Calmes, 70.
canon biblique, 577.
Çantideva, 430.
carmélites, 555.
Carpenter, 64.
catholique (Église), 368.
Césaire d'Arles, 373.
Chabot (J.-B.), 247.
Chamard, 472.
charismes, 97, 222.
Cintré (B. de), 72.
Clemen (C.), 68.
Clément VII, 473.
Clément d'Alexandrie, 89, 111, 135, 359.
Clément de Rome, 223, 225, 517.

clergé, 486, 487, 490.
cloches, 463.
Clugnet (L.), 189.
Colleville (de), 567.
Compagnie du Saint-Sacrement, 486.
conciles : de Nicée, 279, 366 ; de Trente, 486.
concordats, 557.
Condamin (A.), 56.
Constantin, 273.
Constantinople, 248, 274.
constitution civile du clergé, 555.
Conybeare (F. C.), 378.
Cowley (A.-C.), 580.
création, 2.
crucifix, 461.
Crum (W.-E.), 254.
culte chrétien, 368, 459.
Cumont (Fr.),370.
Cyprien, 233.
Cyrille d'Alexandrie, 372.
Cyrille de Jérusalem, 469.

Damascius, 7.
David, 556.
Deissmann, 261.
Delehaye, 269.
De Meester (P.), 378.
Déméter, 308.
Démocrite, 345.
Denys d'Alexandrie, 255, 527.
Denys de Corinthe, 255.
Denys pape, 527.
Denys le Petit, 367.
Desjardins (A.-C.), 561.
Deslandres (P.), 486.
Deutéronome, 584.
Dictionnaire d'archéologie chrétienne, 242.
Didaché, 101, 122, 126, 224.
Didyme, 469.
Dietrich (G.), 580.
dimanche, 371.
Diogène d'Apollonie, 343.
Dioscore (saint), 263.
Dioscures, 264.
Domnius de Salone, 193, 385.
Douais, 571.
Drenaire, 77.
Duhm (B.), 72, 584.
Duine, 459.
Dutoit-Mambrini, 533.

Ecclésiaste, 59.
Edouard d'Alençon, 471.
églises, 460.
Egypte, 47, 49 (n. 1), 89, 147.
Eisenhofer (L.), 463.
Eleusis, 289.
Empédocle, 3, 321.
enfer, 368.
Ennodius, 469.
Epiménide, 7.
Epiphane, 118.
Epître aux Hébreux, 72, 518.
Epîtres catholiques, 70.
eschatologie orphique, 20, 146.
Espagne, 383.
Esprit saint, 252, 263, 355.
Eucher, 264.
Eusèbe de Césarée, 253, 273.
Eustathe de Sébaste, 464.
Evagrius d'Antioche, 189.
évangile de Pierre, 249.
évangiles synoptiques, 60, 582.
expiation, 76.
Ezéchiel, 584.

Federici, 379.
femmes martyres, 257.
Fénelon, 533.
Ferdinand-Marie d'Araules, 472.
Férotin, 383.
fêtes, 371.
Fiebig, 253, 581.
Flodoard, 470.
Foerster (G.), 371.
folk-lore, 74, 309.
Fouard, 78.
Fraikin, 473.
François d'Assise, 471.
François de Sales, 174.
Frere (W. H.), 368.
Friedlaender (M.), 77.
Fuerrer (K.), 78.

Gaffre (L. A), 561.
Gaudeau (Bernard), 560.
Gaul (W.), 250.
Gaule, 383.
Gebhardt (O. von), 259.

Gélase de Cyzique, 279.
Genèse, 583.
Gerontius, 245.
Giesebrecht (F.), 72.
Gifford (E.-H.), 255.
Gigot (F.-E.), 576.
Gildas, 266.
Gilgamès, 574,
Giraud (V.), 484.
Goguel, 83.
Gosselin, 536.
Goyau (G.), 247.
Grapin (E.), 254.
Graziani, 485.
Grégoire de Nazianze, 469.
Gressmann, 253, 255.
Grill (J.), 80.
Gry (L.), 82.
Guidi, 189.
Guiraud (J.), 480.
Guyon (Mme), 533.

Habacuc, 584.
hagiographie, 258.
Hannay (J. O.), 243.
Harnack, 88, 257, 258.
Headlam, 254.
Healy (P. J.), 273.
Hégésippe, 254.
hébreu, 579.
Heikel, 253, 273.
Hénoch, 581.
Héraclite, 13, 322.
Hergenroether, 475.
Hermann (J.), 76,
Hermas (*Pasteur* d'), 103, 127.
Hérodote, 147.
Hésiode, 3 suiv.
Hilarion, 190.
Hippolyte, 112, 255, 359, 515, 520 suiv.
histoire ecclésiastique, 474, 555.
Hocart, 64.
Hoelscher (G.), 577.
Holzey (C.), 372.
Homère, 4.
Hongrie, 485.
Horn, 485.
Houtin, 569.

Ignace, 225, 515.
Innocent I, 367, 373.
inscriptions chrétiennes, 205, 233, 397.
inspiration biblique, 578.
Irénée, 104, 354.
Irvingisme, 152.
Isaïe, 56.
israélite (religion), 73, 220.

Jacquemier, 77.
Jacques (protévangile de), 249.
Jacquier, 60.
James (W.), 572.
Jastrow (M.), 574.
Jean (évangile), 67, 70, 356.
Jean Chrysostome, 136, 372, 374.
Jean Climaque 247.
Jénouvrier (L.), 560.
Jensen (P.), 574.
Jérôme, 136, 189.
Jésus, 77.
Juelicher (A.), 577.
Juges, 581.
Julien, 274.
Justin, 103, 123, 250. 255, 354.

Kehr (P. F.), 380.
Kellner (K. A. H.), 371.
Kennett (R. H.), 584.
Kern, 374.
Kirsch (J. P.), 475.
Kittel (R.), 579.
Klostermann, 253.
Knopf, 258.
Koch, 275.
Koeberle, 75.
Koesters, 380.
Kretschmer (P.), 460.

Labourt, 247.
La Brière (Y. de), 486.
La Broise (de), 79.
Lactance, 135.
Ladeuze (P.), 90.
Lamennais, 562.
langues liturgiques, 370.
Lanzoni (Fr.), 267.
Laqueur (R.), 60.
Lauer, 470.
Lavigerie, 567.
Lawlor (H. I.), 254.

Leclercq, 242, 259.
lectionnaire de Luxeuil, 167.
Lefranc, 571.
Legg (J. W.), 459.
Léglise, 469.
Le Hardy (G.), 77.
Leipoldt (J.), 188.
Lejay, 382.
Léon le Grand, 283.
Lesne, 487.
Leucippe, 320.
Lévy (L. G.), 74.
Limoges, 568.
Loeschcke (G.), 279.
Logia, 60, 63, 68, 249.
Logos, 230, 353, 515.
Loofs, 464.
Lucius (E.), 270.

Macchabées, 60.
Maclean, 378.
magie, 43.
Magistretti, 382.
Magus, 232.
Mahieu, 264.
Maimbourg (Louis), 510.
Maimbourg (Théodore), 502.
Malchus le captif, 190.
Maltzew (A. von), 378.
Marc, 65.
Marcion, 116.
Marie (Vierge), 79, 263.
Marie de l'Incarnation, 183.
Markgraf, 89.
Marti, 57.
Martin (P.), 581.
Mater (A.), 482.
Mathews (S.), 80.
Mathiez (A.), 489.
Maurer (F.), 72.
Maurice, 274.
Maurice (saint), 264.
mazdéisme, 50.
Meinhold, 56.
Mélanie la jeune, 244.
Méliton, 105, 111, 255.
Mercati (A.), 371.
Mercurialis (saint), 267.
Merx (A.), 582.
messianisme, 80, 582.
métempsychose, 146 suiv.
métrique hébraïque, 579.
Meyer (A.), 84.
Meyer (W.) de Spire, 266.
Milan, 382.
Minocchi, 585.
modalisme, 519.
Mommsen (Th.), 253.
monachisme, 88, 188, 240.
montanisme, 97 suiv.
Mun (A. de), 559.
Muratori (fragment de), 249.
mystères, 18, 289.

Narfon (J. de), 560.
Nau, 189, 247.
Negri (S.), 276.
Néron, 258, 270.
Nestle, 254.
Neumann (A.), 77.
Nicole, 503.
Novatien, 255.

Ollivier (Em.), 565.
onction, 372.
Onomacrite, 7.
Ordines romains 380.
Ordo commendationis animae, 372.
Origène, 135, 360, 372.
orphisme, 6, 146.
Ortroy (van), 465, 468.

Pakhôme, 90.
Palestine, 77.
Palladius, 240.
papyrus, 104.
Pargoire, 248.
Parménide, 168.
Pascal, 484, 485.
Paul (saint), 68, 72, 83, 86, 87, 100, 223, 226.
Paul de Thèbes, 190.
Pautigny, 250.
Pease, 463.
péché, 76.
Pentateuque, 56.
Perse, 49.
persécutions, 257.
Pesch (C.), 578.
Peschito, 580.
Phérecyde, 7.

Philon, 255.
philosophie grecque, 1, 77, 146, 320.
Pierre (V.), 555.
Pierre (épîtres), 517.
Pierre et Paul (mort des apôtres), 368.
Polycarpi martyrium, 225.
Praxéas, 520.
Preger, 274.
Preuschen (E.), 89, 240, 254.
primauté du pape, 80.
Profumo, 272.
prophètes, 99.
prophètes (petits), 57.
prophétie, 97.
Prou, 267.
protestantisme, 498.
Psaumes, 585, 586.
Puech (A.), 251.
Puller (F. W.), 372.
Puniet (P. de), 383.
Pythagore, 151.

Quentin, 263.

rabbinique (littérature), 581.
Rampolla del Tindaro (cardinal), 244.
rational, 463.
Rauschen (G.), 249.
Reich (A.), 572.
reliques, 267.
Renaudot (Eus.), 374.
résurrection, 84.
Richelieu, 499.
Rome, 380.
Ravenne, 381.
Rose, 68.
Rufin, 240, 253, 367.

sabellianisme, 255.
Sabellius, 520.
sacrifices, 379.
Saint-Paul (A.), 461.
Salone, 193, 385.
Schenoudi, 91, 188.
Schermann (Th.), 468, 469.
Schiwietz (St.), 243.
Schnyder, 273.
Schwartz (E.), 253.
Sellin (E.), 77.
séparation des églises et de l'État, 559.
Sérapion, 242.
Sérapis, 89.
Sevestre (E.), 558.
sexuels (rapports), 281.
Sievers (E.), 579.
sophistes grecs, 347.
Sophronius, 191.
Spalato, 193, 385.
Stade (B.), 73.
Staerck (W.), 76.
Strack (H. L.), 576, 583.
Strzygowski, 248.
Stueckelberg, 460.
symboles, 386, 417.

Tacite, 271.
Tatien, 251.
Tertullien, 112, 249, 258, 354, 361, 372, 408, 469, 497, 520 suiv.
Thaïs, 242.
Thébéenne (légion), 264.
Thècle (sainte), 372.
Théodore de Mopsueste, 138.
Théodoret, 466.
Théodose, 466.
Thomas de Celano, 471.
Thureau-Dangin (F.), 574.
totémisme, 74.
Touzard (J.), 579.
Trinité, 219, 353, 515.
Turner, 253, 280, 366.
Turton (Z. H.) 383.

Uzureau, 490.

Vacandard, 477.
Vaissière (P. de), 473.
Valérien, 273.
Ven (P. van den), 190.
Venetianer (L.), 584.
Vianey, 488.
Victor d'Antioche, 373.
Victor pape, 520.
Vigilantius, 560.
Villien (A.), 374.

Vincent de Lérins, 249.
Voelter, 89.

Wandrille (saint), 267, 486.
Weinel (H.), 87.
Welschinger (H.), 561.
Wendling (E.), 65.
Widmann (W.) 250.
Wiener, 56.
Witt Burton (E. de), 63.

Xénophane, 16, 155, 160.

Zapletal (V,), 59, 581.
Zoeckler (O.), 190.

Le Gérant : M.-A. Desbois.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

[redacted]
1946